

TESIS POR COMPENDIO



***ENFOQUE CONTRACTUALISTA, IDENTIDAD SOCIAL Y  
CAPACIDAD POLÍTICA EN AMARTYA SEN, Y  
CONFRONTACIÓN DE ÉSTAS Y OTRAS CUESTIONES  
EN LAS PERSPECTIVAS DE SEN Y FOUCAULT EN  
DEMOCRACIA***

Programa de Doctorado:

*“Pensamiento y análisis político, democracia y ciudadanía”*

Depto: Derecho Público (Área de Filosofía del Derecho y Política)

Universidad Pablo de Olavide

Sevilla

DOCTORANDA:

*María Rosario Carvajal Muñoz*

DIRECTOR:

Rafael Rodríguez Prieto

En Jerez, a febrero de 2016

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
<b>PRIMER PARTE (Publicaciones)</b>	
Compendio de artículos en revistas	6
Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades	7
Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica	27
Arbor.	39
<b>SEGUNDA PARTE (Manuscrito)</b>	48
CONCLUSIONES	170
BIBLIOGRAFÍA	174

## INTRODUCCIÓN

Las cuestiones principales que se tratan en este trabajo giran todas en torno al funcionamiento democrático. La primera parte recoge el compendio de tres artículos publicados en revistas especializadas de filosofía en general, y de filosofía política. En cuanto a la temática que abordan estos artículos, uno de estos se centra en la crítica al enfoque contractualista de Sen, y en torno a esta crítica se reflexiona sobre el concepto de ciudadanía y de sociedad civil. En un segundo artículo se introduce el término de capacidad política<sup>1</sup> a partir del enfoque de capacidad de Sen, y por último, en el tercer artículo se parte de la definición que da Sen de identidad social y se vincula a los términos de libertad y de responsabilidad en democracia. La segunda parte comprende el manuscrito referido a la racionalidad versus libertad en Amartya Sen y Michel Foucault, pero también se reflexiona sobre las cuestiones ya abordadas en los artículos, confrontando las perspectivas teóricas de estos autores en un contexto democrático.

De estos artículos, dos están aprobados para su publicación en revistas integradas en ISI humanidades y en Scopus<sup>2</sup>. El artículo publicado en *Araucaria*<sup>3</sup> confronta planteamientos teóricos clásicos de la ciudadanía y de la sociedad civil con la crítica que hace Sen al enfoque contractualista, contrastándolo con el enfoque comparativista o consecuencialista. El reflexionar sobre esta cuestión hace destacar la idoneidad del enfoque comparativista o consecuencialista para un desarrollo más creativo y libre del funcionamiento democrático. La perspectiva comparativista o consecuencialista se fundamenta en argumentaciones que enriquecen los términos de ciudadanía y de sociedad civil al asentarse en el reconocimiento de la pluralidad o diversidad, y del uso del razonamiento comunicativo mediante los debates públicos, lo que redundaría en el fortalecimiento de una democracia más deliberativa. A modo de hipótesis se plantea

---

<sup>1</sup> En base a la exploración bibliográfica realizada, tanto en español como en inglés, se puede decir que la definición del término capacidad política que se presenta en esta publicación, concretamente en el que publica la revista *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, constituye una aportación original de la autora.

<sup>2</sup> Se trata de las revistas: *Arbor* (revista del CSIC –Centro Superior de Investigaciones Científicas-) y *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. (revista de la Universidad de Comillas de Madrid).

<sup>3</sup> Publicado en la revista *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía Política*.

entonces que el enfoque contractualista funciona como cortapisa limitando el razonamiento público, debilitando las potencialidades de la ciudadanía política y de la sociedad civil.

El siguiente artículo, titulado: *Libertad positiva y capacidad política en democracia a partir del enfoque de capacidad de Amartya Sen*, aprobado para su publicación en *Pensamiento*, se detiene principalmente en desglosar posibles facetas de libertad política del individuo en un contexto democrático. Todas estas facetas de capacidad política se clasifican en base a dos dimensiones de la democracia: la democracia como proceso y la democracia como resultado. La primera dimensión referida a la actividad política democrática, y sus instrumentos de participación ciudadana que habilitan a la persona para su participación y gestión de los asuntos públicos (libertad de agencia, libertad de control, libertad de elección y de oportunidad), frente a la dimensión democrática de resultados (libertad de bienestar, libertad contrafactual, libertad de elección, principalmente), referida a la calidad de nuestras instituciones y al grado de bienestar que puede alcanzar su población.

En este compendio de publicaciones hay un tercer artículo titulado: *“Identidad social en Amartya Sen: vinculando libertad y responsabilidad en democracia”*, publicado en la revista *Arbor*. El texto parte de la definición que da Sen de identidad social como realidad plural, no unívoca, elegida, no heredada ni meramente descubierta. Para la autora, el concepto de identidad de Sen remite también al término de capacidad, como aspecto de la libertad referida a la disposición de elegir de los individuos a partir de la existencia de oportunidades sustantivas. En este trabajo se insiste, además, en la necesidad de reflexionar en la vinculación existente entre identidad, libertad y responsabilidad. Nuestra pluralidad de identidades requieren para su desarrollo tanto de la responsabilidad individual como de la responsabilidad para con otros posibilitando las oportunidades sustantivas que hagan efectivo el reconocimiento de las múltiples identidades.

La segunda parte la constituye el manuscrito titulado: *“Racionalidad versus libertad en Amartya Sen y Michel Foucault y sus aportaciones para una democracia deliberativa”*. En este trabajo, que se desarrolla en cinco capítulos, se retoman las cuestiones abordadas en los tres artículos mencionados arribas, y se hace confrontando el pensamiento de Amartya Sen con el de Michel Foucault. El planteamiento de Sen sobre el enfoque contractualista se desarrolla en varios capítulos, pero principalmente en el último capítulo contrastándolo con la perspectiva crítica de Foucault. El concepto de libertad de estos autores se recoge en el

capítulo tres, en el que se incluye la definición y desarrollo del término capacidad política que recoge el artículo aprobado para su publicación en *Pensamiento*. Se constatan importantes diferencias en la concepción de libertad entre ambos autores, destacándose también aspectos comunes. En particular, en Foucault la libertad implica acción y tiene un significado político y creativo importante que resulta de la capacidad crítica, racional, que es alcanzada por el individuo en diálogo con su entorno. Asimismo, el término identidad social, que centra la publicación del artículo en *Arbor*, se vuelve a retomar de nuevo en el capítulo cuatro, pero comparándolo con la perspectiva de Foucault.

Para los dos autores es importante el reconocimiento de la autonomía y el desarrollo crítico del individuo, que se consigue gracias a la práctica de la libertad y de una racionalidad analítica que toman un cariz diferente en cada autor, por esto también se insiste en las diferencias que mantienen. En líneas generales, la propuesta de Sen se sitúa en una defensa a ultranza de las posibilidades que ofrece una democracia por discusión, que parece estar al alcance de todas las naciones, frente a la actitud escéptica que mantiene Foucault sobre la democracia, debido principalmente a los juegos de poder y de saber que resultan de las relaciones de poder, presentes en todo tipo de relaciones humanas.

## COMPENDIO DE ARTÍCULOS EN REVISTAS

# El enfoque de capacidad de Amartya Sen y sus limitaciones para la ciudadanía y la sociedad civil

## Amartya Sen's capability approach and its limits for the citizenship and civil society

M<sup>a</sup> Rosario Carvajal Muñoz<sup>1</sup>  
Universidad de Cádiz (España)

Recibido: 30-12-12

Aprobado: 13-03-13

---

### Resumen

Este trabajo parte del concepto de “capacidad” de Sen, definido como un aspecto de la libertad que requiere de oportunidades sustantivas, para aproximarse al término de capacidad política. La capacidad política, por tanto, es un aspecto de la libertad que comprende oportunidades de participación política sustantiva. Esta aproximación a la capacidad política está confrontada con dos corrientes del pensamiento: el institucionalismo trascendental o contractualismo y el comparativista. Considerando estas dos corrientes de pensamiento, los conceptos institucionales de ciudadanía activa y sociedad civil, promovidos en las últimas décadas por gobiernos neoliberales, son examinados de forma crítica. Asimismo, se relaciona la capacidad política con modelos teóricos clásicos de sociedad civil. Esta relación entre la capacidad política con los conceptos de ciudadanía y sociedad civil ayudan a barajar la hipótesis de que se privilegia en política el consenso por mayoría (enfoque trascendental o contractualista), frente al consenso por discusión (enfoque comparativista o consecuencialista). La tradición contractualista dificultaría el reconocimiento del enfoque comparativista, fundamentado en la idea de equidad de Sen, y esencial para un gobierno por discusión, limitando así la capacidad política.

---

<sup>1</sup> (rosario.carvajal@uca.es). M<sup>a</sup> Rosario Carvajal Muñoz, es doctora en sociología (Universidad de Sevilla), y profesora de sociología en la Universidad de Cádiz. En la actualidad prepara un trabajo de investigación para un doctorado en filosofía política en la Universidad de la Pablo Olavide (Sevilla), centrado en el enfoque de capacidad de Amartya Sen.

**Palabras-clave:** Capacidad política; participación política; equidad; justicia; ciudadanía; sociedad civil; institucionalismo trascendental; comparativismo.

## **Abstract**

This paper start by the Sen's capability concept to make an approach to the "political capability" term like an aspect of liberty that includes the opportunities of substantive political participations. This concept is confronted with two schools of thought: the transcendental institutionalism or contractarian perspective and the comparativism perspective. The institutional concepts of active citizenship and civil society are examined of critical form. These terms were created by the initiatives of neoliberal governments. Similarly, the "political capability" is related to different theoretical perspectives of citizenship and civil society which contain different opportunities of political participation and take decisions ways. The hypothesis is that the consensus by majority (transcendental institutionalism) is dominating in our culture and it's confronted with the consensus by discussion (comparativism). This contractarian cultural tradition would stand in the acceptance of the comparative perspective (consensus by discussion) and it would reduce the possibility of the Sen's equity idea, and it would restrict the political capability.

**Key-words:** Political capability; political participation; equity; justice; citizenship; civil society; transcendental institutionalism; comparativism.

## **Introducción**

El texto se inicia con una aproximación al concepto de capacidad política, por derivación del concepto de capacidad<sup>2</sup> de Sen, entendido como un aspecto de la libertad que se concentra en las oportunidades de participación política sustantivas. Estas oportunidades de participación política, para ser sustantivas comprenderían el ejercicio de tres espacios de libertad: a) la libertad de tener la vida que uno quiere; b) la libertad de controlar el proceso de elección; y c) una libertad negativa de inmunidad frente a la interferencia de otros (Sen, 1997:92-95). El concepto de capacidad de Sen encaja dentro del enfoque comparativo, que le da preferencia, previo a la toma de decisiones, a las comparaciones entre instituciones, individuos, grupos, y cuyo origen sitúa en el siglo XVIII, frente al enfoque del institucionalismo trascendental o contractualista (Sen, 2010). Su

---

<sup>2</sup> El concepto de "capacidad" se define "como un aspecto de la libertad que se concentra especialmente en las oportunidades sustantivas" (Sen, 2010:317).



postura es crítica con la corriente del institucionalismo trascendental que domina en buena parte la filosofía política<sup>3</sup>, pero en especial con la obra de Rawls (Sen, 2010). El institucionalismo trascendental identifica los criterios institucionales de justicia perfecta, y ese objetivo de perfección es lo que le da su carácter de trascendental, frente al fundamento realista del enfoque comparativista (Sen, 2010:38). Esta corriente contractualista incurre en un problema que propicia la hipótesis de este trabajo, y es que puede no haber consenso razonado, que es como llama Sen (2010: 42) a la cuestión de la factibilidad de encontrar una solución trascendental de consenso, al ajustar la idea de justicia a una situación perfecta o trascendental. Esta corriente contractualista dificultaría la conformación de una cultura política fundamentada en el gobierno por discusión (enfoque comparativista), frente al legitimado poder asignado al consenso por mayorías, que encaja en el modo de percibir la relación entre sociedad y justicia del institucionalismo trascendental.

En este sentido, es importante matizar qué se entiende por consenso por mayoría, a diferencia del consenso por discusión. En el consenso por mayoría las decisiones se adoptan según el número de individuos que acuerdan llegar a una decisión, sin que el debate o intercambio de argumentaciones razonadas sea el elemento principal de la toma de decisiones. Y esta situación puede darse tanto en el sentido literal de toma de decisiones según el número de votos emitidos (elecciones, referéndum), como por acuerdos a los que llegan grupos de expertos, o corporaciones de la sociedad civil, con posiciones ideológicas o intereses muy parecidos. Con respecto a lo que se acaba de decir, existen estudios empíricos de la argumentación que confirman la existencia de la polarización de grupos (Ovejero, 2012). La polarización de grupo se da “después de una deliberación entre individuos que comparten moderadamente ciertas ideas, y que acaban normalmente imponiéndose en el grupo la visión más radical del punto de vista que los une” (Ovejero, 2012: 37). La principal precaución que habría que tomar para prevenir los fenómenos de polarización<sup>4</sup> sería ampliar las perspectivas de puntos de vista discrepantes de las voces escuchadas en el curso de la discusión (Sunstein, 2002:189-193). Probablemente, la presencia en la discusión de una pluralidad de argumentos que se confrontan evitaría incurrir en la ley de la polarización de grupos (Manin, 2005, Ovejero, 2012:38-39).

---

<sup>3</sup> Esta postura crítica con el institucionalismo trascendental está reconocida también en el análisis de Álvarez (2010:61): “No se trata de preguntar cuáles serían las instituciones perfectamente justas sino más bien cómo podríamos expandir la justicia y reducir la injusticia. Amartya Sen propone una doble ruptura con los enfoques del institucionalismo trascendental que siguen más o menos la línea del “contrato social” (Hobbes, Locke, Rousseau y Kant), defiende la oportunidad de un camino comparativo en oposición al trascendental y se propone fijar la atención en las prácticas y en los resultados concretos obtenidos en las sociedades analizadas en vez de atender exclusivamente a las normas e instituciones que se dan en ellas”.

<sup>4</sup> Aunque ciertamente la polarización de grupo no se sustenta en investigaciones firmemente corroboradas, ya que según otras investigaciones (sobre las que no conviene extenderse aquí) existen otros factores que pueden influir en la polarización de grupos, pero de todas formas, y teniendo en cuenta que este fenómeno se da, resulta de interés considerarlo aquí.

Este trabajo revisa los conceptos institucionales de ciudadanía activa y de sociedad civil promovidos por gobiernos neoliberales, y sostiene que no privilegian precisamente una mayor capacidad política de la ciudadanía. Una limitada capacidad política de la ciudadanía institucional va en detrimento de un gobierno por discusión (enfoque comparativista). Además, las directrices de la ciudadanía activa marcada por gobiernos neoliberales han supuesto una reducción de los derechos sociales alcanzados en década anteriores. Se plantea la hipótesis de que la cultura política occidental se fundamenta en los principios del institucionalismo trascendental, que privilegian el bien común bajo un ideal normativo, en detrimento del enfoque comparativista que partiría de un reconocimiento más complejo sobre la diversidad social. Esta hipótesis se argumenta en base al análisis crítico hecho a los conceptos institucionales de ciudadanía activa y de sociedad civil, y a conceptos clásicos más generales de ciudadanía, pero principalmente contrastando modelos clásicos de sociedad civil que han tenido su preferencia y reconocimiento histórico. Entre estos modelos se recogen tres (Engelken, (2011): a) La sociedad civil independiente del Estado que postulaba Locke y la ilustración escocesa; b) La sociedad civil como parte del Estado (Tocqueville y Montesquieu) que avala la democracia representativa; y por último c) El Estado como soporte de la sociedad civil de Hegel. Estos tres modelos de sociedad civil no favorecen especialmente la capacidad política, pero sí lo hace el modelo de sociedad civil en diálogo con el Estado que postula Habermas, que entraría más en la línea de la perspectiva comparativista (gobierno por discusión), y que no es precisamente el modelo de sociedad civil que domina en la democracia occidental.

## **Capacidad política**

El concepto de capacidad se utiliza para reflexionar sobre las posibles oportunidades de participación política que tienen los individuos (ciudadanos/as), de forma individual o a través de la sociedad civil. En este sentido, el espacio de libertad que interesa es la libertad entendida como ejercicio de poder (Sen, 2010:333), pero en el ámbito específicamente político, haciendo un uso interesado de la idea de capacidad de Sen que sirve para valorar la capacidad política. En este sentido, una persona esta capacitada de ciertos recursos cuando los puede poner a su disposición, utilizarlos y consumirlos (Cejudo, 2007:11). En el ámbito de la política, entre los recursos que habilitan la capacidad política están las participaciones ciudadanas en asambleas, en comisiones de control, en páginas Web de interacción de la ciudadanía con los representantes políticos, entre otros. Estos recursos se constituyen en habilitaciones cuando “son derechos que estructuran las relaciones entre un sujeto y los demás con relación a ciertos bienes” (Cejudo, 2007:12). Y es que las oportunidades de participación política pueden verse limitadas cuando no existen por parte de la ciudadanía acceso a

los recursos que haga efectiva su capacidad política<sup>5</sup>. Según Cejudo (2007:13), calibrar o medir la libertad de una persona no es operativo, pero sí lo es evaluar los funcionamientos, entendidos como “las cosas que el sujeto hace, o la situación en que se encuentra gracias a sus habilitaciones<sup>6</sup>, y el uso que pueda hacer de ellas”. Por lo tanto, es en los funcionamientos, que expresan el uso efectivo de la libertad (capacidad), donde puede observarse empíricamente qué hace la ciudadanía con los recursos de participación política, considerando las circunstancias personales y sociales de una ciudadanía siempre heterogénea. Sería interesante también comprobar qué implicaciones tiene esta participación en la toma de decisiones de los políticos (si hay o no compromiso por parte de éstos de responder a las demandas ciudadanas). Para esto último interesa saber qué recursos de participación política incluyen la participación en la toma de decisiones. Uno de estos recursos es el voto electoral, referido al consenso por mayoría aludido en la introducción. Es igualmente importante detenerse en las circunstancias y los principios que hacen posible el consenso por discusión, fundamentado en la toma de decisiones en base a argumentaciones múltiples y discrepantes, por cuanto reforzaría el ejercicio de la capacidad política.

El concepto de capacidad implica una concepción particular de los principios éticos de igualdad y libertad (pero principalmente de este último), y en este sentido Sen (2010:327) es claro al constatar la pluralidad de aspectos a los que remiten la igualdad y la libertad<sup>7</sup>, y del peligro que se corre si se preferencia a la igualdad por encima de la libertad. Sen parte de la evidencia de que somos profundamente diversos, y frecuentemente la igualdad en un aspecto va acompañada de desigualdades en otros. La fuerza de la pregunta “igualdad, ¿de qué?” se basa pues en gran medida en el hecho empírico de nuestra desemejanza “en capacidades e incapacidades físicas y mentales, en vulnerabilidad ante las epidemias, en edad, en género y también, naturalmente, en las bases sociales y económicas de nuestro vivir y de nuestra libertad” (Sen, 1995:135; 1979). La capacidad política, como ejercicio de libertad, y en respuesta a la diversidad humana, requeriría de espacios de participación ajustados a esta diversidad. Y esta participación no implica necesariamente la toma de decisiones, pero sí de que existan más canales de comunicación para la discusión entre ciudadanos y políticos. La cuestión es que la persona que quiera pueda tener instrumentos o

<sup>5</sup> Porque hay que tener en cuenta que “ser libre es ser capaz, y para eso hace falta estar habilitado” (Cejudo, 2007:13).

<sup>6</sup> “Las habilitaciones no se traducen automáticamente en igual capacidad para funcionar, puesto que no podemos prescindir de las circunstancias personales y sociales en cada caso” (Cejudo, 2007:15).

<sup>7</sup> “La conclusión de esta discusión es que tanto la igualdad como la libertad tienen que verse como multidimensionales dentro de sus espaciosos contenidos” (Sen, 2010:347). Además, poner demasiado énfasis en la igualdad, por encima de la libertad, puede poner en peligro la propia idea de justicia. Por ejemplo, la renta básica de igualdad, si se entiende por tal una misma cuantía para todo individuo, o la igualdad de oportunidades, como las mismas oportunidades para todos, la diversidad de situaciones en las que se encuentran los individuos y grupos, por discapacidad, problemas familiares y/o económicos, contexto local, número de hijos, etc. Un libro interesante para el análisis de la igualdad, por su valor ético para la economía y la política social, es el trabajo de Letwin (1986) titulado: *Against Equality*.

medios habilitados para expresar su posición social, esto es, que en el ámbito político se dispongan de diversos y múltiples espacios de discusión que permitan conocer la diversidad social (enfoque comparativista) para tener más información de los electores de cara a tomar decisiones más acertadas.

La capacidad política, como ejercicio de libertad, requiere de recurso para ejercerla (oportunidades sustantivas), que haga posible las realizaciones o funcionamientos de la persona, pero para esto también es necesario que tenga permiso para hacer y ser. Álvarez (2012:79) distingue precisamente, siguiendo a Sen, las limitaciones internas y externas, pues ambas afectan a la realización del sujeto, y por tanto, al ejercicio de su capacidad política. La restricción a la libertad externa puede darse cuando el entorno público educa en el individualismo y en el traslado de responsabilidades que han sido públicas a los propios ciudadanos (ciudadanía activa), propiciando a su vez una reducción de la libertad interna de los sujetos, que se vería reflejada en lo que Sen llamó “ilusiones objetivas” (Álvarez, 2012:80), y que “introducen restricciones cognitivas que dotan al individuo de una falsa percepción de la realidad”. Estas ilusiones cognitivas conducen a las “preferencias adaptativas” (Álvarez, 2012:79), entendidas como “propósitos que el individuo asume en virtud del marco privativo en que se encuentra”. En este caso, Álvarez (2012:79) sigue el ejemplo de Sen sobre las preferencias adaptativas aplicadas a la situación social de las mujeres (Sen, 1995, 2010), que se dan cuando “la mujer, en tantas sociedades, deja de proponerse modos de vida que podrían enriquecerla como ser humano debido a una tradición de subordinación que estrecha su plenitud como sujetos”. En este sentido, cabrían las siguientes preguntas: ¿cómo se nos educa a ser ciudadanos?, ¿qué se nos exige a nivel político?, ¿de qué recursos dispone la ciudadanía para participar en política?; y la sociedad civil, ¿qué espacios de libertad, de participación política ofrece a la ciudadanía? Por ejemplo, el voto electoral es un recurso que aparentemente nos iguala a todos. Ahora bien, ¿existe realmente una igualdad de oportunidades en el acceso a la información sobre los potenciales candidatos electos?, ¿los electores tienen suficiente información de los programas políticos de sus candidatos? ¿No existen, acaso, otros condicionantes -nivel educativo, edad, influencia de medios, campañas de marketing por parte de los líderes políticos- que pueden determinar el voto? Siendo esto así cabe hablar entonces de las ilusiones objetivas y preferencias adaptativas que limitan la capacidad política de la ciudadanía. Por supuesto, no se pretende con estos interrogantes rechazar el voto electoral sino cuestionarlo como principal recurso disponible.

Es interesante destacar la distinción que hace Sen (1997:86-87) entre libertad de bienestar y libertad de agencia; la primera es la libertad que tiene una persona para alcanzar aquellas cosas que constituyen su propio bienestar, y la segunda es la libertad de conseguir los objetivos que uno valora para la autorrealización personal. La faceta de la agencia, aplicada a la capacidad política, llevaría a que algunos individuos reivindicquen su espacio en lo público, no sólo para expresar situaciones que requieren tratamiento o respuestas políticas

específicas, sino también de reivindicación de espacios para construir objetivos nuevos bajo estrategias políticas distintas, que propicien mejoras en la interacción entre representantes y representados, con metas solidarias para determinados colectivos, por ejemplo, como expresaron algunos manifestantes del movimiento social del 15 M. Esta faceta de ser agente es importante en relación al concepto de “autonomía”, entendida como capacidad para tomar decisiones y elegir por sí mismo las características básicas de la vida que desea vivir, aún cuando algunas decisiones concretas puedan derivar en una pérdida de bienestar (Toboso y Arnau, 2008:81).

Otra distinción importante es la que se establece entre libertad de poder y libertad de control (Sen, 1997:92-93). La primera calibra el poder del que dispone la persona para conseguir los resultados queridos, “ya sea que sus decisiones sean respetadas y las cosas correspondientes sucedan”; a este elemento de la libertad le llama “poder efectivo”, o simplemente poder. El segundo espacio de libertad tiene que ver con el control, y se da cuando “la persona misma es la que ejerce el control sobre los procesos de elección”, y a este espacio de libertad lo llama “control procedimental”. Si incluimos en el análisis de la capacidad política de la ciudadanía en la democracia representativa actual una valoración de su “poder efectivo” y de su “control procedimental”, se llegaría a resultados desalentadores, porque ¿cuántos de estos recursos de los que dispone la ciudadanía para la participación política les permita un poder efectivo, y cuántos de estos permiten un “control procedimental”? En todo caso, el voto electoral constituye un ejercicio de libertad política efectivo limitado, pues en repetidas ocasiones la decisión de la mayoría de apoyar un determinado programa electoral no equivale a conseguir que se cumpla lo que la ciudadanía ha elegido, ni tampoco existe un control procedimental durante el periodo del mandato. El control de la ciudadanía sobre la toma de decisiones de los políticos, una vez ganadas las elecciones, sigue siendo limitado cuando el gobierno gana por mayoría. A estos ámbitos de libertad de poder y de libertad de control habría que unirle la libertad negativa de “inmunidad frente a la interferencia de los demás” (Sen, 1997: 95) cuando se ejerce el derecho a la participación política.

Enlazando de nuevo capacidad política con democracia, considerando las dimensiones de libertad que el concepto de capacidad recoge, se subraya que la amplitud de los recursos de participación política, como ampliación de la libertad de oportunidades sustantivas, o habilitaciones políticas de la ciudadanía, tendría que favorecer un “gobierno por discusión” para hacer efectivo el ejercicio del razonamiento público (Sen, 2010:354), y esas oportunidades para la discusión y la interacción la ofrecen las instituciones (Sen, 2010:367). Sin embargo, un “gobierno por discusión” no consiste únicamente en disponer de una estructura institucional adecuada, sino que también depende ineludiblemente de “nuestros patrones reales de conducta y del funcionamiento de las interacciones políticas y sociales” (Sen, 2010:386). En el marco teórico comparativista o consecuencialista, la participación política demandaría un mayor acercamiento a estas diferencias

entre la población (comparaciones entre instituciones, comportamientos reales y sus consecuencias), por lo que la toma de decisiones, resultado de las interacciones entre los representantes políticos y la ciudadanía, no podría darse incurriendo sólo en la decisión de la mayoría, imponiéndose lo cuantitativo<sup>8</sup>, sino mediante el debate razonado (cualitativo) de confrontaciones de puntos de vistas diferentes. Una mayor inclinación de la sociedad en esta dirección sí supondría un importante cambio en la cultura política democrática.

## **Ciudadanía y sociedad civil institucional**

La concepción que se tenga de la ciudadanía es resultado de un proceso, razón por la cual sólo el análisis histórico contribuye a su mejor comprensión (Procacci, 1999:15). Esto quiere decir que se requiere de una exploración histórica comparada de las múltiples variables intervinientes en su formación (Sommers, 199:229). Además, “la ciudadanía es política porque responde a una estrategia de crear ciudadanos por medio de un conjunto de prácticas y conocimientos” (Procacci, 1999:16). En este sentido, y desde una perspectiva histórica, la reconfiguración de la ciudadanía en los ochenta del siglo XX se debió a la política neoliberal, firmemente anclada en el estado y en la sociedad civil (Jonson y Phillips, 1999:95). La ideología neoliberal impondrá en la ciudadanía una limitación a los derechos sociales conseguidos en décadas anteriores (Freijeiro, 2008:165; Benedicto y Morán, 2002:30). Esta configuración institucional de ciudadanía activa incide más en fomentar los deberes que los derechos de ciudadanía, por lo que cabría abrir una reflexión sobre cómo afecta a la capacidad política. Además del interés puesto por los gobiernos neoliberales en la ciudadanía activa está también el énfasis que ponen en el protagonismo que ha de adquirir la sociedad civil (Engelsen, 2011).

Se constata en la configuración institucional de la ciudadanía activa una inclinación a clasificar a los ciudadanos en compartimentos estancos, delimitados en las categorías sociales de jóvenes, mujeres, parados de larga duración, discapacitados, inmigrantes, entre otros<sup>9</sup>. Esta simplificación de la diversidad social se vería reflejada en el establecimiento de categorías sociales que interaccionan en un bien común, la unidad de la mayoría o soberanía del

<sup>8</sup> También se da el consenso por mayoría cuando en la toma de decisiones se llegan a soluciones radicales (o promedio al conjunto, según otras investigaciones) de los puntos comunes que les unen, mediante deliberación de confrontación de opiniones parecidas entre los miembros del grupo, como se dijo en la introducción. La falta de argumentaciones múltiples y heterogéneas dentro de un mismo grupo, o entre grupos, según estudios empíricos realizados en este campo, inducirían a la polarización de grupos.

<sup>9</sup> En las políticas de empleo se clasifican a los desempleados en las categorías mencionadas, y se relacionan con el término de ciudadanía, y en particular con la ciudadanía activa (Santos, Montalbán y Moldes, 2004; Serrano, 2009). Además, el concepto de ciudadano activo en las políticas activas de empleo funcionan a modo de constructo, que comprende un conjunto ideal de expectativas de lo que se espera del ciudadano en su búsqueda activa de empleo (ideal normativo).

pueblo, característica de la democracia representativa, “barajando la tesis de que la misma democracia fue imaginada como una metáfora de simplificación, como el procedimiento alquímico de trasmutación de opiniones particulares en síntesis general” (Alcaraz, 2009:231). En política se tiende a simplificar la diversidad social cuando se cataloga a la ciudadanía en categorías unificadoras como ser hombre, mujer, rico, pobre, homosexual, heterosexual, con estudios universitarios y sin estudios universitarios, imaginario que reduce el reconocimiento de argumentaciones diversas y discrepantes, al dificultar la percepción cognitiva de la diversidad social, y por tanto, la toma de decisiones fundamentadas en el consenso por discusión. Cuando en realidad, como puntualiza Sen (2010:158) “nuestro sentido de identidad –y tenemos varias identidades- no está confinado sólo dentro de una categoría. Nos identificamos con gente de la misma religión, el mismo grupo lingüístico, la misma raza, el mismo género, las mismas creencias políticas o la misma profesión”, por lo tanto, tenemos múltiples identidades reflejo de la diversidad de individuos y grupos. Además, no hay que perder de vista que esta concepción de la realidad política democrática como unidad, reflejada en los discursos en los que incurren con frecuencia los políticos como representantes de la soberanía popular, enlaza con una visión estrecha del concepto ético de equidad<sup>10</sup>.

En lo que atañe a los conceptos institucionales aludidos, la Unión Europea refuerza el énfasis institucional de la ciudadanía activa y de la sociedad civil. Del Río (2008:35) reconoce la relevancia de la sociedad civil en el proyecto europeo como intermediario entre la ciudadanía y el Estado. Y esta importancia de la sociedad civil va unida al concepto promovido también por Europa de la gobernanza multinivel. En un documento oficial de la Unión Europea (Doce, 2009:1) se dice que la gobernanza multinivel comprende relaciones de interacción fluidas entre lo local y lo global, de que favorece la legitimidad democrática y la representatividad de los diferentes agentes implicados. En este sentido, “una buena gobernanza implica que los representantes políticos y los agentes de la sociedad civil colaboren en aras del bien común”. Sin embargo, el “bien común”, entendido como resultado de la legitimidad de las mayorías (el todo como igual a las partes), equivale a un concepto abstracto que más parece encaminarse a reforzar la democracia formal o procedimental que distingue Kelsen (2002). La democracia formal equivale a la democracia representativa, en la que la participación ciudadana se focaliza en las elecciones primando la opinión de la mayoría. Esta democracia formal, según Kelsen, no representa la verdad moral. En cambio, la democracia sustantiva es un ideal, y se caracterizaría por una interacción comunicativa fluida entre políticos y

---

<sup>10</sup> Sen (2010:83) define el concepto de equidad bajo estos principios: “Una idea básica de justicia que puede asumir diversas formas, pero uno de sus elementos centrales es la exigencia de evitar prejuicios en nuestras evaluaciones y tener en cuenta los intereses y las preocupaciones de los otros, y en particular la necesidad de evitar el flujo de nuestros intereses creados, o de nuestras prioridades. En general, puede verse como una exigencia de imparcialidad”.



ciudadanía, con la participación y reconocimiento también de las minorías (perspectiva comparativista, gobierno por discusión). Se pone en cuestión, entonces, que los mecanismos que articulan la ciudadanía activa y la sociedad civil, concebidos de forma institucional desde los Estados, contribuyan a favorecer la capacidad política. Como bien reconoce Sen (1987, 2010), y también Freijeiro (2008:176), siguiendo a Sen: “la diferencia entre la igualdad orientada a necesidades y la orientada a capacidades radica nuevamente en que la primera no considera la diversidad humana y, por lo tanto, no tiene en cuenta que la gente tiene necesidades muy distintas” (no sólo las que procuran el propio beneficio), y este limitado enfoque ético de las sociedades contemporáneas tiene directa relación con la construcción de los conceptos institucionales de ciudadanía y sociedad civil.

La situación presentada sobre ciudadanía y sociedad civil institucional enlaza con la pertinente pregunta que se hace Turner (1992) acerca de si la ciudadanía crece desde arriba o desde abajo, y por otro lado, si la ciudadanía se vincula al ámbito privado, o a la arena pública de la acción política. Y los conceptos institucionales referidos de ciudadanía activa y sociedad civil responden a una construcción de ciudadanía impuesta de arriba abajo, privilegiando a las instituciones de la sociedad civil, que están articuladas en el propio aparato estatal, a la vez que fomentan el individualismo, circunstancia que propicia la derivación al ámbito privado de competencias antes asignadas al estado. Esta concepción de la ciudadanía activa y de la sociedad civil institucional, integradas en las directrices políticas de gobiernos neoliberales, no parece contribuir a fortalecer la capacidad política de la ciudadanía en general, ni de la sociedad civil. Se trae a colación la distinción que hace Álvarez (2012:79) entre limitaciones internas y externas a la realización del sujeto que afectarían al ejercicio de su libertad, y por tanto a su capacidad política. En el ámbito político la restricción cognitiva del entorno neoliberal puede propiciar que al menos determinados colectivos perciban con dificultad la limitación de espacios de participación política, y de reconocimiento público a la ciudadanía, y que esto produzca una autolimitación de objetivos ciudadanos en la participación pública ciudadana, que redunde, por tanto, en un debilitamiento de las potencialidades de la capacidad política.

La práctica ciudadana, entendida como participación de la ciudadanía en las cuestiones públicas, puede hacerse de forma individual, lo que Ganuza y Francés (2008) llaman la “participación individual no institucionalizada”, o mediante la “participación individual institucionalizada”<sup>11</sup>. Es lícito preguntarse

<sup>11</sup> “La “participación individual institucionalizada” expresa aquella forma de participación que habitualmente se desarrolla dentro de cauces de participación diseñados institucionalmente (...); la “participación individual no institucionalizada” comprende formas de participación no convencional y que cuentan con participación desarrollada al margen de los espacios previstos desde las instituciones” (Ganuza y Francés, 2008:92). Bajo esta perspectiva, la “participación individual institucionalizada” puede incluir también aquella participación mediada por entidades de la sociedad civil, asociaciones, por ejemplo, y en la “participación individual no institucionalizada” podría incluirse las intervenciones



si alguna de estas dos modalidades participativas contribuiría a propiciar más capacidad política (libertad de elección de recursos habilitados de participación política), si la participación individual institucional o la no institucional. En este aspecto, Internet es un instrumento útil para hacer factible la participación ciudadana individual, ya sea de forma institucional o no institucional, mediante las plataformas de entidades de la sociedad civil en la Web, por ejemplo. De hecho, en un documento de la Unión Europea (Doce, 2009:13) se reconocen las potencialidades para la práctica de la gobernanza del uso de Internet, para facilitar la comunicación entre las zonas locales y regionales en Europa. En este sentido, Aguirre (2013:50) reconoce que los medios electrónicos pueden propiciar la consideración de otras opiniones en el ámbito político que sirvan de contrapeso a los poderes fácticos, favoreciendo la descentralización del poder. Pero por otro lado existe el peligro de que se imponga en Internet un control que dificulte el ejercicio de la libertad de expresión<sup>12</sup>, lo que iría en detrimento de la capacidad política. Internet, como espacio de interacción entre ciudadanía y representantes políticos, puede considerarse un recurso de participación política, pero no habilitado para ejercer de forma efectiva la capacidad política. Por tanto, su funcionamiento, como espacio de participación política ciudadana, sigue siendo precario en su objetivo de comunicación efectiva entre ciudadanía y representantes políticos. Como se dijo antes, Europa apuesta más por la participación individual institucional (sociedad civil) que por la participación individual no institucional. Además, se han realizado investigaciones que confirman la relación entre participación institucional y la cercanía a un partido político (Ganuza y Francés, 2008:108-109). También Donati (2002:49) reconoce que los tres grandes actores (el Estado, el mercado y el tercer sector) se han combinado entre ellos de un modo confuso, “se han mezclado y se han integrado sin encontrar un orden social que respete sus diferencias y los integre de manera tal que un sector no colonice a otros”. Estos peligros están ahí, y ponen de manifiesto la presencia de limitaciones institucionales que dificultan la aplicación de la toma de decisiones fundamentadas en lo que Sen (2010) llama el razonamiento público de un “gobierno por discusión”, reduciendo las posibilidades de capacidad política.

---

de participación política espontánea de la ciudadanía en Internet. Aunque en el artículo de referencia los autores mencionan, según la base de datos de la Encuesta Social Europea que analizan, tres medios de participación no institucional: firma de apoyo a alguna campaña de protesta, asistencia a manifestaciones, y en tercer lugar, boicoteo de algún producto por motivos políticos, éticos o medioambientales. Desde luego, cabría considerar una crítica a esta dicotomía entre participación individual institucional, y no institucional, por ser un planteamiento teórico que marca en exceso lo individual, dejando al margen la participación institucional de organizaciones de la sociedad civil con el Estado, de tipo corporativo.

<sup>12</sup> Sunstein (2002), y volviendo de nuevo a la polarización de grupo, propone la hipótesis, que considera del todo probable, que configuraciones como Internet creen una fuerte tendencia hacia la polarización de grupo cuando sus miembros tengan algún sentimiento de identidad grupal. Además, para Morozov (2012) Internet puede utilizarse para hacer campaña de las libertades, pero también para todo lo contrario, es decir, para fomentar la represión, el conformismo y la ceguera.

## **Algunos planteamientos teóricos de ciudadanía y sociedad civil**

Hasta ahora sólo se ha hecho referencia a la configuración institucional de ciudadanía activa y sociedad civil relacionándolo con capacidad política, considerando los limitados recursos de habilitación y de funcionamiento político. Pero, en torno a estos conceptos se desarrollan algunos planteamientos teóricos susceptibles de enriquecer o empobrecer la capacidad política, como se intentará relacionar a lo largo de las siguientes páginas. Se hace un breve recorrido descriptivo por algunas de estas perspectivas teóricas, sopesando, según el marco teórico de referencia, y como preámbulo a la investigación que se propone, cuál de estos enfoques contribuiría a enriquecer la democracia al favorecer el debate comunicativo entre políticos y sociedad, que permita a los individuos expresar sus necesidades, impresiones, opiniones y aspiraciones, y en un proceso de comunicación fluido con el poder político, tanto a nivel individual como grupal, lo que redundaría en fortalecer la capacidad política.

Algunas de las características del institucionalismo trascendental o contractualista están contenidas en el planteamiento de Kant sobre ciudadanía, autor que preferencia la toma de decisiones por mayoría (voluntad general). Este filósofo ya distinguía en el siglo XVIII entre ciudadanía activa y pasiva, y es la primera la que permite la plena ciudadanía, pero requiere para su ejercicio de la autonomía, supeditada a la independencia intelectual, económica y social como requisito para justificar el reconocimiento a la ciudadanía política (Peña, 2002:61), no permitiendo, desde luego, la aceptación de cualquiera a la condición de ciudadano. En lo que se refiere a la “ley general”, Kant define su principio del derecho público, y expone que el poder legislativo sólo puede ser competencia de la voluntad unida del pueblo, “por lo tanto, sólo la voluntad unida del pueblo puede ser legisladora” (Jiménez, 2002:167). Por otro lado, la perspectiva de Rousseau sobre el contrato social apuesta por buscar los puntos de coincidencia de la ciudadanía, desatendiendo el análisis de comparar las argumentaciones discrepantes entre ciudadanos como postularía el enfoque comparativista. No obstante, se reconoce la perspicaz aportación de este autor al afirmar que “para tener el verdadero enunciado de la voluntad general, importa que no haya sociedad particular dentro del Estado, y que cada ciudadano opine sólo por sí mismo” (Rousseau, 2004:57). Pero acaba decantándose porque lo importante es lo que hay de común en esos diferentes intereses que constituyen el vínculo social, de tal modo que la sociedad únicamente debe ser regida sobre este interés común (Rousseau, 2004:53).

La legitimidad de la mayoría y del interés general facilita el consenso ajustado a unos principios normativos ideales. Estos principios corresponden a la perspectiva del institucionalismo trascendental, o tradición contractualista, frente al enfoque comparativista, que da preferencia a la confrontación de opiniones como expresión de la diversidad. Condorcet, como autor de la perspectiva comparativista, advertía a principios del siglo XVIII contra “la máxima demasiado

prevalente entre los republicados de que los pocos puedan ser legitimados sacrificados a los muchos” (Sen, 2010:383-4). La legitimación política del peso de las mayorías, como voluntad general, se manifiesta con más claridad en la creencia de que son las elecciones el principal medio democrático admitido institucionalmente como válido para que la ciudadanía elija a sus representantes políticos, y sin mecanismos de control de los primeros sobre los segundos.

Tampoco parecen proclives a potenciar la capacidad política algunos planteamientos teóricos sobre la sociedad civil. Engelken (2011) distingue al respecto tres posturas teóricas: a) la sociedad civil independiente del Estado (Locke y la ilustración escocesa), postura que le da un mayor protagonismo a lo económico; b) la sociedad civil como parte del Estado o como soporte del mismo (modelo descrito por Montesquieu y Tocqueville), pretendiendo un reforzamiento de los principios democráticos de la democracia representativa, y c) el Estado como soporte de la sociedad civil (Hegel). El primer modelo, proclive al modo de definir la sociedad civil de los gobiernos liberales, que se desvinculan de responsabilidades frente a la sociedad civil, no invita a la interacción entre ciudadanía y representantes políticos que favorezcan las oportunidades de participación política, sino más bien al contrario. Se limita la capacidad política, pues este modelo de sociedad civil solo favorece la libertad negativa de eliminar restricciones al ejercicio de libertad, pero se mantiene ajeno a la libertad efectiva o de poder de que los ciudadanos lleguen a tener la vida política que quieren, junto con la libertad de elegir entre diferentes opciones de participación política. El segundo modelo de Montesquieu y Tocqueville deja autonomía a la sociedad civil, y también implica la corresponsabilidad del gobierno frente a ésta para responder a sus demandas. Sin embargo, dentro de este marco de la democracia representativa la sociedad civil la constituyen instituciones (sindicatos, asociaciones, corporaciones, entre otros) que a su vez, cada una de ellas, es una representación de determinados sectores sociales, con preferencia a seguir las directrices que decida la mayoría del sector (la argumentación compartida del sector), o en todo caso privilegiando los intereses corporativos. Este privilegio a lo corporativo y a su institucionalización, dificultaría la habilitación de otros recursos de participación política que favorezcan un gobierno fundamentado en el razonamiento público, que de cabida a argumentos no institucionalizados, heterogéneos y discrepantes<sup>13</sup>. En lo que atañe directamente a la aproximación al concepto de capacidad política si habilitan espacios limitados de participación política (modelo institucional de ciudadanía activa y sociedad civil, por ejemplo), pero no se prevé, en principio, que esta libertad política vaya unida al tipo de vida política que una ciudadanía discrepante quisiera, y todo ello sin considerar que pueden existir limitaciones internas y externas a la libertad política ciudadana, por restricciones administrativas y políticas, como se apuntó antes en torno a las

---

<sup>13</sup> Puntos de vistas discrepantes, pero no necesariamente contrarios. Como bien puntualiza Manin (2005:246): “la diversidad de puntos de vista no implica necesariamente su oposición. Dos puntos de vista opuestos son inevitablemente diferente, pero lo inverso no es cierto”.

limitaciones políticas y económicas de la sociedad civil (institucionalizada) y de la ciudadanía activa. En cuanto al tercer modelo, según Attili (2004:139) la sociedad civil para Hegel incluye también las relaciones económicas, y las corporaciones, excluyendo la familia, y estaría regulada por relaciones vinculadas a un contrato, consenso ajustado al bien común, por lo que su enfoque de sociedad civil pertenece claramente a la corriente del institucionalismo trascendental definido antes. Y dice más Hegel cuando considera a la sociedad civil como un “ámbito caracterizado por la competencia y por estar guiada por intereses particularistas” (Attili, 2004:140), por lo que se hace necesaria la supervisión del orden superior del Estado (como si simulara una institución perfecta). Hegel también incurre en la falacia del todo al decir que “El Estado es —en y por sí mismo— el todo ético, la realización de la libertad, él es la finalidad absoluta de la razón...” (Salas, 2006:38). La capacidad política de la que presumiblemente tendría que disfrutar la ciudadanía pasaría a ser propiedad del Estado. Este posicionamiento hegeliano de la sociedad civil tampoco suaviza las limitaciones participativas de los dos enfoques anteriores, ya que el Estado supervisa a organizaciones básicas de la sociedad civil, como asociaciones, sindicatos, y ajusta a estas organizaciones a un contrato como respuesta a la decisión de una mayoría de los representados que responda al bien común, limitando así la libertad política de sus ciudadanos.

Por último, es de destacar los autores que apuestan por una sociedad civil “en diálogo” con el Estado. Engelken (2011) menciona a Cohen y Arato, pero también a Habermas. En lo que respecta a Cohen y Arato (1992:19-20), conciben a la sociedad civil separada de la esfera política y económica, pero en dialéctica con lo público, y en este ejercicio cívico de la sociedad civil, sustento de la democracia, le conceden una gran importancia a los movimientos sociales. Se posicionan, por tanto, en valorar los recursos de participación política que no implican un compromiso inmediato de los representantes políticos, que incluyen recursos de participación como manifestaciones, huelgas, entre otros, y que contribuyen al cambio social. El papel de la sociedad civil para propiciar el cambio social fue destacado también por Gramsci, al concebir a la sociedad civil como un espacio de superación de los intereses económico-corporativos hacia un plano ético político (Nogueira, 1999). La contribución de la sociedad civil al cambio social “lo constituye la explicitación de su significado y su valor estratégico en la lucha y en el combate político” (Fernández, 2004), pero siguen sin cuestionarse los fundamentos éticos que propician las restricciones al poder efectivo y al control procedimental de la ciudadanía. Además, a finales de los ochenta la sociedad civil recoge la presencia de movimientos sociales diversos que fragmentan lo público en una multiplicidad de espacios, por lo que ya no formulan sus intereses como objetivos políticos generales de la sociedad (como antaño, en una visión estratégico-política gramsciana), sino con metas y con campos específicos (Attili, 2004:142). Esta fragmentación de espacios reivindica objetivos concretos que afectan directamente a necesidades específicas de los grupos, lo que potencia la capacidad política. Pero todavía falta aunar esfuerzos

para reivindicaciones políticas que planteen objetivos claros, propiciando otras mejoras en la capacidad política, ampliando los espacios de libertad de poder y de libertad de control de la ciudadanía.

En el planteamiento de Habermas (1992:443-4), sin embargo, la voluntad general, y el constructo normativo que impone, se concebirían en términos procedimentales como “un proceso de discusión y deliberación que siempre ha de poder volver sobre sí mismo, para autocorregirse” (Jiménez, 2002:170). Y esta postura es interesante, coincidiendo en mayor medida con la línea de pensamiento de lo que sería un gobierno por discusión desde el enfoque comparativista defendido por Sen. Según Cortina (1997:145), en Habermas el poder político ya no se legitima mediante un hipotético contrato social (institucionalismo trascendental), sino comunicativamente. De ahí que “al poder político convenga escuchar a una ciudadanía que se expresa a través de canales institucionalizados, pero también a través de una opinión pública no institucionalizada”, enlazando con el interés que pone Sen en el debate público como instrumento para potenciar también las capacidades. La capacidad política, por su propia definición, comprende del uso de la comunicación en una deliberación intersubjetiva que propicia la racionalidad. Para Sen, la racionalidad, como la misma capacidad, va unida a espacios de libertad, pues “solo si hay libertad de opciones cabe hablar de un proceso racional de decisión, de libertad de pensamiento” (Álvarez, 2012:80). Por cuanto se acaba de decir, la propuesta de Habermas posibilitaría que la capacidad política de la ciudadanía se viera reforzada.

En líneas generales, y considerando cómo se materializa en cada contexto la sociedad civil, es importante la puntualización de Rosenblum (1994:546) de que no se puede ser tan optimista sobre el papel asignado a la sociedad civil como agente democratizador, como ámbito de participación ciudadana, ya que ha de tenerse en cuenta de qué modelo de sociedad civil se trata, si es más independiente o menos del Estado, y del contexto concreto, pues todas estas circunstancias repercuten en la calidad y cantidad de la capacidad política, como espacio de libertad de las oportunidades sustantivas de participación política en una sociedad democrática. A esta observación hay que añadir la hipótesis que plantea este trabajo de que la cultura política occidental asienta en exceso su confianza legitimando el poder de las mayorías (soberanía del pueblo o bien común) y de un ideal normativo. Esta tradición cultural afecta a cómo se configura la ciudadanía en general, y cómo interacciona la ciudadanía y la sociedad civil con el Estado, dificultando una mayor conformación al gobierno por discusión en el ámbito político (enfoque comparativista).

## **Reflexiones finales**

El término de capacidad de Sen, como se ha intentado mostrar en este trabajo, puede ser un marco conceptual de interés empírico y teórico para el

estudio específico de la capacidad política, que comprende aspectos de la libertad que se concentran especialmente en las oportunidades de participación política sustantiva. Estas oportunidades de participación política son analizadas en sus funcionamientos, considerando el uso que hace la ciudadanía y la sociedad civil en general de estos recursos. A este respecto, sería importante garantizar medios que faciliten la libertad de control, que comprende la supervisión de la ciudadanía en el proceso participativo, asegurando la transparencia en la gestión de los políticos, por ejemplo. También se hace necesario preservar una libertad negativa de no interferencias de terceros en el derecho a participar y a la libertad de expresión, y que lo deliberadamente elegido por la ciudadanía se tenga en cuenta de forma efectiva, al menos como argumento para el debate. En este aspecto, la participación política de la ciudadanía y de la sociedad civil en contextos democráticos (tal como queda reflejada en la ciudadanía activa y la sociedad civil institucional promovidas por Europa), tiene un funcionamiento limitado en la capacidad de poder y en la capacidad de control. Además, al considerar algunas de las propuestas teóricas sobre sociedad civil, exceptuando los modelos de sociedad civil en diálogo con el Estado (Cohen, Arato, Habermas), se mantiene la hipótesis de que se inclinan en mayor medida a los principios que caracterizan el enfoque del institucionalismo trascendental que critica Sen, por participar de una idea de justicia normativa, unitaria, de instituciones y de comportamientos esperados, frente al posicionamiento reflexivo y siempre cuestionable del enfoque comparativo, fundamentado en tomas de decisiones por discusión, resultado de comparaciones entre instituciones, personas y grupo, más presente en la teoría de sociedad civil de Habermas. Y es que a priori se parte de la premisa de que se legitima principalmente la mayoría (consenso de la mayoría) y las preferencias normativas a que dan lugar, como vehículo de poder de veto de la ciudadanía frente al poder instituido (el recurso más claro el voto electoral). Esta preferencia funcionaría como obstáculo ideológico, que dificultaría una mayor aprobación de instrumentos institucionales que favorezcan la capacidad política. El objetivo óptimo, en cuanto a la “capacidad política”, sería que la ciudadanía dispusiera de más espacios de libertad, que comprendan el reconocimiento de más “poder efectivo” y de más “control procedimental” en sus recursos de participación política.

## Referencias bibliográficas:

- AGUIRRE SALA, Jorge Francisco (2013). "La participación ciudadana mediática para descentralizar al Estado (Citizenship.com.2.0)". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 29:33-53.
- ALCARAZ RAMOS, Manuel (2009). "La complejidad y la incertidumbre en la globalización y sus efectos sobre la representación y la participación política". *Revista catalana de dret públic*, 39:247-272.
- ATTILI CARDAMONE, Antonella (2004). "Ciudadanía, sociedad civil y la redefinición de los espacios públicos". *Revista de Estudios Políticos*, 126: 131-150.
- ÁLVAREZ YÁGUEZ, Jorge (2012). "Amartya Sen. La concepción vigorosa de la libertad". *Claves de razón práctica*, 219:76-82.
- BENEDICTO, Jorge y MORÁN, María Luz, (2002). *La construcción de una ciudadanía activa entre los jóvenes*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- CEJUDO CÓRDOBA, Rafael (2007). "Capacidades y libertad. Una aproximación a la teoría de Amartya Sen". *Revista Internacional de Sociología*, LXV (47):9-22.
- COHEN, Jean, L., y ARATO, Andrew (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge and London: The MIT Press.
- CORTINA, Adela (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- CORTINA, Adela (1998). Ciudadanía activa. *Temas para el Debate*, 47: 20-23.
- CORTINA, Adela (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Madrid: Círculo de lectores.
- DEL RIO VILLAR, Susana (2008). *Ciudadanía activa en Europa. Proceso participativo y nuevos espacios para la comunicación*. Madrid: Difusión jurídica y temas de actualidad.
- DOCE (Documento Oficial de la Unión Europea). Libro blanco del comité de regiones sobre la gobernanza multinivel (2009/c211/01).
- DONATI, Pierpaolo (2002). "Ciudadanía y sociedad civil: dos paradigmas (ciudadanía lib/lab y ciudadanía societaria)". *REIS, Revista Española de Investigación Sociológica*, 98: 37-64.
- ENGELSEN- JORGE, Marcos (2011). "¿La sociedad civil como agente democratizador? Una aproximación desde la teoría política". *Nómaditas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 4(32). Web: [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_NOMA.2011.v32.n4.38082](http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2011.v32.n4.38082)
- FREIJEIRO VARELA, Marcos (2008). "¿Hacia dónde va la ciudadanía social?". *Andamios*, 5 (9): 157-181.



- GANUZA, Ernesto y FRANCÉS, Francisco José (2008) “¿A qué llamamos participar en democracia? Diferencias y similitudes en la forma de participación”. *Revista Internacional de Sociología*, 49: 89-113.
- GIDDENS, Antony (2000). *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- GIDDENS, Antony, BECK, Ulrich y LASH, Scott (1997). *Modernización reflexiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- GRAY, John, (2000). *Two faces of liberalism*. Cambridge: Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1992). “Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa”. *Debats*, 39: 18-21.
- JENSON, Jane y PHILLIPS, Susan, D. (1999). ”De la estabilidad al cambio en el derecho de ciudadanía canadiense”, en *Ciudadanía: Justicia social, identidad y participación*, por García, Soledad, y Lukes, Steven. Madrid: Siglo XXI, 93-126.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (2002). “Ciudadanía y libertades subjetivas en “factidad y validez” de Jünger Habermas”, en Quesada, Fernando (dir.). *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, 161-192.
- KELSEN, Hans (2002). *Esencia y valor de la democracia*. Madrid: Comares.
- MANIN, Bernard (1998). Los principios del gobierno representativo. Madrid: Alianza Editorial.
- MANIN, Bernard (2005). “Deliberación y discusión”. *Revista SAAP*, 2(2):239-256.
- MOROZOV, Eugeny (2012). *El desengaño de Internet: los mitos de la libertad en la red*. Madrid: Destino.
- NOGUEIRA, Marco Aurelio (1999). “Un Estado para la sociedad civil”. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 14:1-13.
- NUSSBAUM, Martha C. (2010). *Not for profit: Why democracy needs the humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- LETWIN, William (1983). *Against Equality. Readings on Economic and Social Policy*. London: Macmillan.
- OVEJERO, Félix (2012). “Democracia ideal y política real”. *Claves de razón práctica*, 220:26-40.
- PEÑA, Javier (2002). “La formación histórica de la idea moderna de ciudadanía”, en Quesada, Fernando (dir.). *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED, 39- 76.
- ROSENBLUM, Nancy (1994). “Civil Societies: liberalismo and the moral uses of pluralismo”. *Social Research*, VI (13): 539-562.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2004). *El contrato social. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: RBA Coleccionables.
- SANTOS, Antonio, MONTALBÁ, Carmen y MOLDES, Rocío (2004). *Paro, exclusión y políticas de empleo. Aspectos sociológicos*. Valencia: Tirant lo Blanch.



- SALAS, Minor E., (2006). “La falacia del todo: Claves para la crítica del holismo metodológico en las ciencias sociales y jurídicas”. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 10:33-52.
- SEN, Amartya (1979). “Equality of what?” *The Tanner lecture*. Stanford University, pp. 195-220.
- SEN, Amartya (1987). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Universidad.
- SEN, Amartya (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- SEN, Amartya (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Madrid: Paidós.
- SEN, Amartya (2009). *El valor de la democracia*. Madrid: El viejo topo.
- SEN, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- SERRANO, Amparo (2009).” Regulación supranacional y despolitización del trabajo: el caso del paradigma de la activación, en CRESPO, Eduardo, PRIETO, Carlos, SERRANO, Amparo (coord.). *Trabajo, subjetividad y ciudadanía. Paradojas del empleo en una sociedad en transformación*. Madrid: Editorial Complutense y CIS, 257- 289.
- SOMERS, Margaret (1999). “La ciudadanía y el lugar de la esfera pública: un enfoque histórico”, en *Ciudadanía: Justicia social, identidad y participación*, por García, Soledad, y Lukes, Steven. Madrid: Siglo XXI, 217-234.
- SUNSTEIN, Cass R. (2002). “The law of Group polarization”. *The Journal of Political Philosophy*, 10(2): 175-198.
- PROCACCI, Giovanna (1999). “Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados de Bienestar”, en *Ciudadanía: Justicia social, identidad y participación*, por García, Soledad, y Lukes, Steven. Madrid: Siglo XXI, 15-44.
- TOBOSO MARTÍN, Mario y ARNAU RIPOLLÉS, M<sup>a</sup> Soledad (2008). “La discapacidad dentro del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20: 64-94.
- TURNER, Brian (1992). *Regulating bodies: essays in medical sociology*. London: Routledge.



# **Positive Liberty and Political Capability in Democracy from the Capability Approach of Amartya Sen**

M<sup>a</sup> Rosario Carvajal Muñoz<sup>1</sup>

(Department of General Economy at the University of Cadiz)

## **Abstract:**

The capability, as the freedom used by individuals to reach goals, have necessity of substantive opportunities as result of a bigger liberty as the the positive liberty relating to how I am directed and what to do possible the self-government (Berlin, 2004). In this paper the Amartya Sen's freedom facets are used to determine the elements to constitute the political capability term. Political capability is central in the process democracy, relating to the democratic dimension of the citizenship participation, and the interaction between representative and represented (agency, process and control capabilities). On the other hand, it is the democracy as result concerning policies and its effects on the population (welfare capability, but not only). Moreover, the political capability and the positive liberty are not at the same level in all democracy. They have different intensity in a democracy more representative compared with a democracy more deliberative.

## **Keywords:**

Positive liberty, Capabilities (freedoms) functionings, opportunities, public reasoning, democracy, Amartya Sen, Isaiah Berlin.

## **Libertad positiva y capacidad política en democracia a partir del enfoque de capacidad de Amartya Sen**

## **Resumen:**

La capacidad, como la libertad de la que disponen los individuos para alcanzar sus objetivos, requiere de oportunidades sustantivas que remiten a la libertad positiva: cómo me gobierno y qué hace posible el autogobierno (Berlin, 2004). El autogobierno se asocia a las diferentes facetas de capacidad de Amartya Sen (de bienestar, de agencia, de proceso y de control) que sirven para determinar los elementos que constituyen el término capacidad política. Esta capacidad política tiene su centro en la democracia como proceso, relativa a la dimensión democrática de participación ciudadana, y de interacción entre representantes y representados, frente a una democracia como resultado de políticas públicas y sus efectos entre la población. Ambas dimensiones democráticas, y la capacidad política de la que disponga el individuo, variarán según las libertades que permita el funcionamiento de su democracia, desde una democracia representativa a contextos democráticos más deliberativos.

**Palabras Claves:** Libertad positiva, capacidades (libertades), funcionamientos, oportunidades, razonamiento público, democracia, Amartya Sen, Isaiah Berlin.

## **Libertad positiva y capacidad política en democracia a partir del enfoque de capacidad de Amartya Sen**

---

<sup>1</sup> M<sup>a</sup> Rosario Carvajal Muñoz, doctora en sociología (Universidad de Sevilla) y en la actualidad profesora de sociología en la Universidad de Cádiz. Se la puede contactar en: [rosario.carvajal@uca.es](mailto:rosario.carvajal@uca.es)

## **Introducción**

La libertad puede ser abordada, a grandes rasgos, desde un nivel macro, a partir de la referencia a libertad positiva y a la libertad negativa de Berlin (2004), o desde un nivel micro, correspondiente a los espacios de libertad de los que pueden hacer uso los individuos, en relación al enfoque de capacidad de Sen. El presente trabajo centra el interés en el enfoque de capacidad (libertad individual), pero resaltando la perspectiva macro de la libertad positiva en la obra de Sen. Esta libertad positiva remite a cuestiones de quién ejerce la libertad y con qué criterios, o qué condiciones la favorecen.

Para la libertad positiva la ausencia de algo puede hacer a una persona no libre (Badillo, 1991:69), y enlaza con el enfoque de la capacidad, pues la capacidad equivale a la libertad de la que puede disponer una persona si cuenta con las oportunidades sustantivas (Sen, 2010:51). Sen se posiciona desde el lado de la libertad positiva, de modo que la ausencia de oportunidades sería un atentado a la libertad o capacidad de los individuos para llegar a lograr lo que ellos valoran para sus vidas. Dentro de estos espacios de libertad de los que pueden hacer uso la ciudadanía algunos contribuirán al bienestar de la persona (capacidad de bienestar). Otras libertades en las que se detiene este trabajo facilitan la autorrealización del individuo, la participación en su toma de decisiones, o el control de los medios o procesos (capacidad de agencia, de proceso y de control respectivamente).

Las facetas de capacidad de Sen se utilizan aquí como referentes teóricos para hacer una propuesta de qué entender por capacidad política. En este caso, el término capacidad política remite justamente a las facetas de libertad antes mencionadas, pero situándolas distintivamente en dos dimensiones de la democracia: democracia de proceso, que comprende la participación y comunicación política entre representantes y representados, y la democracia como resultado, que comprende cuestiones de redistribución justa de los recursos disponibles entre la población (de sanidad, educación, justicia, seguridad social, impuestos, entre otros).

Por otro lado, también se hacen algunas observaciones relacionando la libertad positiva y el enfoque de capacidad con una democracia representativa en sentido tradicional, frente a una democracia con elementos más deliberativos. Para reflexionar sobre estas cuestiones se puntualiza el interés del razonamiento público, y del uso adecuado de las nuevas tecnologías, para propiciar debates que contribuyan a ampliar las libertades de la ciudadanía, tanto de la libertad positiva en sentido amplio, como de las capacidades (libertades) en el ámbito de las vidas cotidianas de los individuos y grupos.

## **Libertad positiva**

Berlin (2004:364) define la libertad negativa en respuesta a la pregunta qué dificulta o limita la libertad, y esta libertad se da en ausencia de la interferencia de otros, queda limitada, por tanto, por la intromisión de obstáculos hechos por el hombre, tanto de forma deliberada como no intencionada. Por otro lado, la libertad positiva remite a la cuestión de cómo soy gobernado, si por delegación de otros o por uno mismo, y qué justifica y facilita el modo en el que soy gobernado (Berlin, 2004:365). Para Carter (2010:17) los teóricos de la libertad negativa se centran principalmente en el grado en el que los individuos o grupos sufren la interferencia externa de otros, en cambio, los teóricos de la libertad positiva están más interesados en los factores internos que afectan al grado en que los individuos o grupos actúan de manera autónoma. El enfoque de capacidad de

Sen tiene en cuenta tanto los factores internos como externos como condicionantes o promotores de la realización del individuo. Sen (1997:132) delimita la libertad negativa cuando se da inmunidad de interferencia, y tiene un papel instrumental en la promoción de la libertad positiva. Pero es justamente el aspecto de la libertad positiva el que cobra mayor atención en los escritos de Sen. Por su parte, Berlín (Sen, 1997:131-132) piensa la libertad positiva en términos más reducidos, en particular en lo que respecta a superar los obstáculos que provienen de dentro de la persona<sup>2</sup>, mientras que para Sen la libertad positiva la conforman tanto los factores internos como los externos, porque ambos son determinantes para la autonomía de acción de los individuos (Álvarez, 2012, Sen, 2002). Podría decirse, a grandes rasgos, que la libertad negativa remite a los factores que dificultan el ejercicio de la libertad, en tanto la libertad positiva indica los elementos que hacen posible ejercitar la libertad.

La libertad positiva trata de la cuestión de quién gobierna nuestras vidas, lo que implica reflexionar sobre la libertad de acción, incluida la toma de decisiones. Las libertades de acción contribuyen, en alguna medida, a la autogestión de la persona. En este sentido, en el ámbito político la libertad positiva en la democracia representativa implica una libertad por delegación de los individuos a los representantes, porque son estos los que están legitimados para tomar decisiones que contribuyan a mejorar las libertades individuales de la ciudadanía. Una élite política de los mejores, los más sabios, estará en facultad para elegir las opciones más racionales para su pueblo, dice Berlín (2004:366) siguiendo a Platón, y en este sentido, la libertad política está asegurada si el pueblo se gobierna por los mejores. Pero esta perspectiva de la libertad positiva por delegación, además de partir de una concepción particular del individuo, lleva a una noción estrecha de que solo hay una respuesta verdadera para cada pregunta (Berlín, 2004:367) la que dan los expertos. Justamente Guizot (2001:291) ya definía la libertad política del hombre como el triunfo de la razón del representante sobre las pasiones humanas del pueblo. Para Sieyes (1950:117) el parlamento, como asamblea que simboliza la democracia representativa, se convierte en el instrumento de racionalidad sobre el que se apoya la racionalidad de sus parlamentarios/as.

Si la libertad positiva, en la democracia representativa, se asienta en una visión indirecta de la libertad política de los individuos delegada a los representantes como expertos, en la democracia deliberativa se empodera a la ciudadanía para que adopte una actitud activa y responsable hacia la política, haciéndola partícipe en los procesos de toma de decisiones. Este reconocimiento del individuo va parejo al reconocimiento de identidades sociales, y se da un rechazo a que al individuo se le “clasifique como miembro de una amalgama deforme, como una unidad estadística sin atributos propios, y se aboga entonces por un agente responsable de sus propias vidas” (Berlín, 2004:239). En palabras de Berlín (2004:252): “El pluralismo es un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias, es más verdadero porque reconoce que los fines humanos son múltiples, en parte inconmensurables y en permanente conflicto”. Sen también reconoce esta diversidad humana como un hecho ineludible, pero no se queda en el permanente conflicto a que da lugar la multiplicidad social de Berlín, sino que propone hacer de esta diversidad una oportunidad para el enriquecimiento humano mediante la discusión o razonamiento público (Sen, 2010), como se verá más adelante. Este reconocimiento a la diversidad, frente al concepto de libertad positiva por delegación asentada en el experto de la democracia representativa, es también el reconocimiento a que existen diferentes perspectivas u opiniones y que, por tanto, las razones son también múltiples.

---

<sup>2</sup> Esta limitación del autogobierno por factores internos se reconoce ya en Kant, para quien “el hombre libre no necesita del reconocimiento público para tener libertad, (...), su condición noumenal permanece intacta y es enteramente libre y humana al margen de cómo se le trate”. (Berlín, 2004:240).

La libertad positiva en el enfoque de capacidad de Sen (2010:317) es un aspecto esencial de la libertad que tiene que ver justamente con las oportunidades sustantivas que den respuestas a las diversas necesidades presentes en una sociedad heterogénea, y que lleva a cada persona a los logros de las cosas que cree valiosas para su vida, sin hacer un enjuiciamiento moral de éstos siguiendo un concepto unívoco de la racionalidad. En la tradición racionalista iniciada por Kant los fines racionales son los únicos que pueden ser objetos verdaderos de la naturaleza verdadera de un hombre libre (Berlín, 2004:237). Pero para Sen (2010:79) los logros que los individuos quieren para sus vidas son los que consideran más valiosos, y pueden corresponder tanto a metas racionales como sentimentales. En este sentido, Sen se distancia de Kant y mantiene más similitudes con Hume. Si bien el ejercicio de la razón es central también en Sen, lo es fundamentalmente considerando la diversidad social, las diferentes posiciones y valoraciones de los individuos, y en el momento del debate o razonamiento público.

En su enfoque de capacidad se aprecia especialmente el énfasis que pone en las oportunidades como elementos vitales en la relación entre libertad y democracia, remitiendo a una cuestión principal de la libertad positiva: ¿qué necesito para ejercer la libertad? Desde una perspectiva estrictamente liberal de la economía clásica, y de buena parte de los neoliberales, lo que se necesita para ejercer la libertad sería ampliar los márgenes de la libertad negativa, de no intromisión del otro, con la intención de dejar hacer a la sociedad y al mercado (*laissez faire*). Sen, ante esta pregunta de qué necesito acentúa el interés de los medios como elemento esencial que hacen posible la capacidad de oportunidad, de modo que el ejercicio de la libertad individual no sólo requiere de la no intromisión del otro (libertad negativa), sino también de la intervención del otro (del gobierno, de instituciones concretas) facilitando los recursos para que los individuos ejerciten su libertad. Vista la libertad positiva desde esta perspectiva, el sentido democrático fundamentado en principios éticos de solidaridad cobraría un giro renovado y necesario.

## **Libertad y enfoque de capacidad de Sen**

Un contexto favorable a la libertad positiva posibilita el desarrollo de las capacidades, cuyo fin último sería proporcionar más autonomía a los individuos. Berlín se interesa por demarcar qué entender por libertad al distinguir libertad positiva y libertad negativa, pero en sentido amplio. En cambio, Sen da un paso más al establecer varias facetas de libertad individual, a nivel micro. En esta sección se enumeran y definen algunas de estas facetas de libertad o capacidades. Se parte de la base que *“capacidad es el poder de hacer algo, la responsabilidad que emana de esa habilidad, de ese poder, es una parte de la perspectiva de la capacidad”* (Sen, 2010:51), de modo que la capacidad contribuye al autogobierno del individuo. Robeyns (2005:95) anota que “la distinción entre los funcionamientos logrados y las capacidades esta entre lo realizado y lo efectivamente posible, en otras palabras, entre logros, por un lado, y libertades u opciones valorables a partir de las cuales uno puede elegir, por la otra”, por lo que habría que distinguir entre la libertad (capacidad) de la que dispone un individuo y los logros que es capaz de alcanzar con esa libertad. En sus aspectos sustantivos el enfoque de capacidad trata de las posibilidades de elecciones y de alcances de la gente, lo que la gente quiere hacer y se esfuerza por ser y hacer en contextos específicos.

No es tarea fácil dar una definición precisa del enfoque de capacidad. Alkire (2002:10) justifica esta falta de claridad bajo el supuesto de que Sen presta más atención en criticar ciertos enfoques liberales (utilitarismo) que en clarificar su enfoque de capacidad. Por su parte, Cejudo (2006: 368) sostiene que a pesar de la importancia de

este enfoque la exposición de Sen no es especialmente clara<sup>3</sup>. En líneas generales, el enfoque de capacidad distingue entre el conjunto de capacidad de bienestar y un conjunto de capacidad de acción que recoge la tabla 1. Pero también reconoce de la existencia de los factores de conversión que facilitan o dificultan los funcionamientos.

Tabla 1. Enfoque de capacidad y sus elementos

Capacidades (libertades)	Oportunidades	Funcionamientos (logros)	Factores de conversión (de oportunidades a funcionamientos)
Capacidad de Bienestar	Oportunidades de bienestar	Funcionamientos de bienestar	
Capacidad de Acción:	Oportunidades de poder	Funcionamientos de proceso	Personal, social, cultural y medioambiental
a) Capacidad de proceso	Oportunidades de control	Funcionamientos de agencia	
b) Capacidad de control		Funcionamientos de control	
c) Capacidad de agencia			

Elaboración propia

Robeyns (2005:99) menciona los factores de conversión basados en lo personal, social y medioambiental que dificultan o reducen la conversión que hagan las personas de sus oportunidades a funcionamientos (logros). Los factores de conversión influyen en los individuos y hacen que el enfoque de la capacidad se estudie siempre dentro de un contexto, que afecta a la habilidad para alcanzar funcionamientos. Nos apoyarnos sobre las evaluaciones de los individuos, pero estas valoraciones de los individuos son resultado de la interacción profunda entre ellos y sus contextos (Sen, 2000a; 2010:275), de manera que hay contextos facilitadores o limitadores de libertad, aunque este texto se centre principalmente en las facetas de capacidad o libertad.

Entre las facetas de capacidad, la de bienestar permite a los individuos mejorar su calidad de vida, sin que equivalga siempre a la toma de decisiones. Por ejemplo, ante un accidente en el que el individuo queda inconsciente y necesita de una intervención quirúrgica, la decisión del médico es decisiva para su bienestar, porque en este caso la persona no tiene posibilidad de elegir, de igual modo en muchas situaciones de dependencia por discapacidad. En cambio, las capacidades de acción son ejercidas por individuos activos, porque “estas capacidades son parte del poder efectivo que una persona tiene para optar a las cosas que consideran valiosas” (Sen, 2010:301). Estas libertades requieren, para que sean efectivas, de espacios de oportunidad mediante los cuales los individuos llegan a ser más autónomos, como personas activas y responsables de sus actos. Las facetas de capacidad de acción pueden llevarle a preferencias que no tienen que ver con el bienestar, como por ejemplo actos de generosidad frente a otros que implican sacrificio propio. Se hace referencia con estas libertades de acción a las capacidades de agencia, proceso y control. Pero antes se necesita de la capacidad de oportunidad como libertad fundamental. De hecho, Sen (1997:128) enfatiza que la libertad tiene, al menos, las capacidades de oportunidad y de proceso como las más importantes.

Precisamente, la capacidad de proceso, considerada por Sen como una de las libertades principales, se refiere a la libertad de decisión de las personas (Sen, 1997, 32), del poder de elegir, y se identifica con la condición de ser agente o sujeto activo, acentúa

<sup>3</sup> Por otro lado, Toboso y Arnau (2008:72) creen que podría distinguirse tres niveles sobre el término capacidad: 1) capacidad para lograr efectivamente algo; 2) Capacidad para funcionar, y 3) conjunto de capacidad, que es el formado por todos los funcionamientos de los que es capaz la persona (también en Cejudo, 2006:368), incluyendo tanto funcionamientos como capacidades.

la faceta de libertad de toma de decisiones de forma autónoma y sin interferencia de otros (Sen, 1997:132, 2010:256 y 335). Va unida a la capacidad de oportunidad, referida a la existencia de oportunidades reales que permiten a los individuos elegir las cosas que ellos valoran como buenas para su vida (Sen, 1997:128, 2002:520). En este sentido, Álvarez (2012:79) sostiene que la capacidad de oportunidad se equipara a la capacidad de poder por cuanto hace posible la consecución de los logros. El hecho de “ser capaz de elegir” un funcionamiento entre otros es factible porque hay oportunidades para elegir. En esta línea, la presencia de opciones permite a la persona decidir usarlas o no. Es importante esta diferencia entre tener o no tener oportunidades (recursos o medios), si bien el hecho de disponer de oportunidades no significa que todos los individuos hagan uso de ellas. Como Sen (2010:265) sostiene: “el centro del enfoque de capacidad no está sólo en lo que la gente de hecho hace, sino también lo que uno tiene posibilidad de hacer, de elegir o no elegir entre las opciones disponibles” y que nuevamente remite a la presencia de libertad positiva.

En cuanto a los logros de agencia, se refieren al éxito de la persona en la búsqueda de la totalidad de sus metas y objetivos (Sen, 1995:71). Por ejemplo, una persona puede considerar importante para su vida ser un misionero o un reportero de guerra. Estos fines no tendrían como propósito en sí mejorar la calidad de vida, sino su libertad de agencia (tener la posibilidad de dirigir su vida del modo en el que quiera), lo que le llevaría a los funcionamientos resultantes (ser misionero o reportero). Complementariamente, en la libertad de control (Sen, 1997:92-93), lo importante es participar en la mediación del proceso a partir del cual los individuos tienen poder para inspeccionar o supervisar algunos mecanismos del proceso de toma de decisiones (Sen, 1997:96-97) - el ser consciente de cómo funciona el proceso y ser parte del control del proceso -. De este modo, la capacidad de poder (libertad de elegir y la libertad de hacer y ser) puede aumentar los espacios de libertad con la capacidad de control. Estas facetas de libertad se aplican a la actividad política de forma argumentada en la siguiente sección.

Por otro lado, hay que hacer hincapié en dos matizaciones importantes sobre la argumentación teórica del enfoque de capacidad (Gore, 1997; Robeyns, 2005; Deneulin and McGregor, 2010; Sen, 2010). Primeramente, llama la atención que su enfoque se sustenta en una visión pluralista de la libertad, y por otra parte, se refiere principalmente, al hablar del término capacidad, a la libertad del individuo, aunque no se trate de individuos aislados, puesto que estos están siempre en relación con los otros (Sen and Dréze, 2002:6). Es esta relación con los otros la que favorece la capacidad de la que pueda disponer una persona, ya que la libertad, en buena medida, “es un producto de la organización social” (Sen, 1999a:35).

Se evidencia, en primer lugar, que su enfoque de capacidad implica el reconocimiento de diversas facetas de libertad, destacando la importancia de la diversidad de situaciones a partir de las cuales las personas llegan a ser y hacer (funcionamientos). De hecho, la heterogeneidad humana es indicativa de que podemos ser iguales en una categoría, pero ser muy desiguales en otras (Sen, 1995:16). Por ejemplo, que unas personas dispongan de los mismos ingresos económicos viene acompañado de desigualdades en otros ámbitos como puede ser en salud, coste de su vivienda, número de hijos, discapacidad, género, entre otros. La desigualdad en los aspectos mencionados repercute en los espacios de libertad del individuo, ya que las desiguales posiciones sociales en la organización social limitan nuestras capacidades.

En segundo lugar, el enfoque de capacidad se relaciona con el individualismo, pues su unidad de análisis es el individuo, pero sería un error confundirlo con el individualismo metodológico, porque las elecciones y acciones individuales no están separadas de la sociedad, ya que su enfoque está preocupado también por cómo la influencia social afecta a lo que los individuos valoran (Sen, 2010:274-275). La capacidad implica la oportunidad de decidir qué hacer, es el poder de hacer algo, pero viene de la



mano de la responsabilidad en relación a uno mismo y a los demás, lo que abre el ámbito a las existencias del deber (Sen, 2010:51). La libertad así concebida remite a la relación responsable del individuo con los otros, como muestra la importancia que el autor le da a las políticas sociales y a los debates públicos, tan necesarios para el funcionamiento democrático, como se verá más adelante.

## Capacidad política: democracia como proceso y democracia como resultado

La propuesta teórica sobre capacidad política que se presenta aquí, en sentido amplio, parte de los espacios de libertad (capacidades) definidos en la sección anterior, y que afecta a la participación activa de la ciudadanía en política. Pero de forma indirecta también repercute en esta capacidad política el grado de bienestar conseguido por la ciudadanía, y que está determinada por el contexto, por cuanto estos logros de bienestar favorecen a su vez que la ciudadanía ejerza sus derechos y responsabilidades públicas en los asuntos políticos.

Para delimitar el análisis de la capacidad política se distinguen dos aspectos correspondientes a dos dimensiones de la democracia: la democracia como proceso y la democracia como resultado. La democracia como proceso remite a la participación política, a la toma de decisiones durante elecciones, referéndums, participaciones en reuniones, comités, entre otros. Esta dimensión de democracia incluye los espacios de comunicación política entre representantes y representados, de qué vías de toma de decisiones existen y para qué logros (funcionamientos). Por su parte, la democracia como resultado apunta a las políticas públicas y a sus efectos sobre las vidas de las personas (funcionamientos), y en general incluye una evaluación de la equidad en la distribución social de recursos<sup>4</sup>.

Tabla 2. Capacidad política en las dos dimensiones de la democracia

<i>Democracia como proceso</i>			<i>Democracia como resultado</i>		
Capacidad de acción	funcionamiento	oportunidad	capacidad	funcionamiento	oportunidad
1. capacidad de oportunidad	Logros alcanzados por la ciudadanía en la vida pública	Medios o recursos para la participación y el control político	1. Capacidad de oportunidad	Logros alcanzados por la ciudadanía para la calidad de vida y su desarrollo personal	Recursos o medios para que la ciudadanía alcance calidad de vida (salud, educación, vivienda, trabajo).
2. capacidad de agencia			2. Capacidad de bienestar		
3. capacidad de proceso	-ámbito político-		Capacidad de agencia <sup>5</sup>		
4. capacidad de control					

Elaboración propia

La tabla 2 recoge las capacidades que pueden incluirse en la democracia como proceso y en la democracia de resultado. Una de las capacidades fundamentales, como se comentó anteriormente, es la capacidad de oportunidad presente en las dos dimensiones de democracia. Pero además, a nivel práctico son los funcionamientos o logros de la

<sup>4</sup> “Resulta importante en la perspectiva de la capacidad el considerar la evaluación de la equidad en la distribución de las oportunidades” (Sen, 2010:326).

<sup>5</sup> Sin embargo, hoy día las políticas públicas penetran no sólo en la capacidad de bienestar, sino también a la capacidad de agencia, porque los gobiernos se dirigen a la responsabilidad de los individuos para que se hagan cargo de su propio bienestar.

ciudadanía, resultantes de estos espacios de libertad, los más factibles de estudiar empíricamente. Estos logros resultan del uso que haga la ciudadanía de los recursos disponibles, por lo tanto, es necesaria una previa libertad positiva para ejercitar las libertades de proceso, de bienestar, de agencia o de control.

En la democracia de proceso pueden establecerse diferentes niveles de capacidad política, según el modelo democrático tienda a un mayor margen de gobierno por delegación (democracia representativa), u ofrezca a la ciudadanía más espacios directos de participación activa (democracia deliberativa). El hecho de que existan más mecanismos de participación política en un determinado contexto democrático permite una mayor libertad de agencia y libertad de proceso. Por ejemplo, en Europa el modelo democrático belga posibilita referéndums a la ciudadanía con una cierta frecuencia para que se posicionen frente a determinadas cuestiones de interés público. Este hecho permite a la ciudadanía una mayor libertad de proceso (toma de decisiones), pero también de agencia, porque la ciudadanía se involucra así en la vida pública de forma activa haciéndoles parte responsable de la actividad política, y por lo tanto, ciudadano activo en el quehacer de la vida pública (capacidad de agencia). En cambio, en otros contextos políticos la libertad de agencia en el ámbito político queda restringida si los individuos no tienen libertad de expresión, de asociación, de reunión, o no disponen de medios de comunicación con libertad para facilitar la información a la ciudadanía.

Un grado importante de libertad política se da también en aquellas democracias que permitan espacios reconocidos de capacidad de control. Esta capacidad de control está referida a la libertad de la persona para ejercer control sobre el proceso de decisión. En los países democráticos los ciudadanos eligen a sus representantes y esperan obtener las oportunidades que les permitan logros de bienestar y de agencia, en coherencia con lo que los representantes seleccionados les prometieron en el programa electoral. Los ciudadanos seleccionan a sus representantes políticos mediante el voto electoral (funcionamiento), pero la existencia de elecciones no garantiza la capacidad de control si la ciudadanía no tiene poder para inspeccionar el mecanismo de elección ni a sus representantes cuando incumplen su programa electoral, por ejemplo. El espacio de libertad de capacidad de control está todavía limitado en muchos países democráticos, y queda un largo camino para mejorar en esta dirección. Justamente, para Cohen (1994:125) se da libertad débil en ausencia de la libertad de control, observación esta que podría servir para referirse a los diferentes grados de libertad existentes entre democracias. Sin embargo, en las últimas décadas las democracias representativas, principalmente de países occidentales, están tomando interesantes iniciativas que favorece la capacidad de control de la ciudadanía. La constatación de leyes de transparencias aprobadas en muchos países europeos, incluida España, facilita la capacidad de control. Este tipo de iniciativas democráticas se aprecia también en las medidas de gobierno abierto<sup>6</sup> de diversas instituciones como universidades, parlamento, congreso, entre otras.

En lo que respecta a la democracia como resultado se mide en función del nivel de equidad social que alcanza su organización social en un contexto democrático. En esta dimensión de la democracia cobra un peso importante la capacidad de bienestar, referida a las posibilidades del individuo para lograr calidad de vida. Una democracia de resultado más justa contribuirá a una mayor equidad en la distribución de los recursos entre los

---

<sup>6</sup> El gobierno abierto significa a) transparencia en las acciones del gobierno; b) facilitar la participación de la ciudadanía en el diseño e implementación de las políticas públicas; y c) favorecer la generación de espacios de colaboración entre los diversos actores, particularmente entre las administraciones públicas, la sociedad civil y el sector privado (Ramírez Aluja, 2010). Por tanto, supone una importante transición institucional en la búsqueda de nuevos modelos de gobernanza, y la puesta en marcha de nuevos entramados organizativos y sistema de gestión orientados a fomentar la apertura y una nueva forma de gobernar en el contexto de la sociedad red (Ramírez Aluja, 2012: 15).

diferentes estratos sociales, mientras las democracias con menos eficiencia social constatarán una importante desigualdad en la distribución de medios de las políticas públicas entre la población (salud pública, sistema educativo, mercado laboral, vivienda, entre otros), que tendrá su reflejo tanto en el proceso como en los resultados del modelo democrático. Como Sen (2010:326) señala: “la evaluación de la distribución social justa explica mucho mejor el desarrollo social que otras aproximaciones como ingresos, patrimonio, consumo global, oferta de servicio de salud”. Las dos dimensiones de la democracia, de proceso y de resultado, están interconectadas, porque las desigualdades sociales interfieren seriamente en la participación política, y viceversa, ya que más participación política entre la población mejora la distribución de recursos entre la ciudadanía (Dreze and Sen, 2002:10).

## **Capacidad política, globalización y discusión pública**

Sen enfatiza precisamente la democracia como proceso, vista como un sistema de demandas basado en la discusión pública y la deliberación, más que en una relación mecánica de la política justificada meramente en la elección y el voto (Srinivasan, 2007). Y dentro de lo que puede entenderse como discusión pública el espacio de Internet, según cómo se utilice, podría favorecer al menos la confrontación de opiniones diversas, cuando la libertad de acceso a este medio existe. Se une el hecho de que la globalización puede facilitar también la discusión pública, afectando a la capacidad política al ampliar la libertad positiva de las que disfruta la ciudadanía, siendo la discusión pública instrumento directo del logro y expansión de las libertades.

La capacidad política de la que disponen los individuos, en cualquier zona geográfica, recibe de alguna u otra manera influencia global de dos frentes: a) por el efecto de Internet y de otros medios de comunicación, y b) por efecto de organizaciones internacionales (Unión Europea, Organización de Naciones Unidas, Fondo Monetario Internacional, entre otros, pero también de Organizaciones no gubernamentales –ONG-). Ambos frentes afectan a las oportunidades de las que puedan hacer uso los individuos en sus respectivas comunidades. La ciudadanía ve reducidos o ampliados sus espacios de libertad política por estas influencias. De hecho, en algunos países árabes el uso de Internet está siendo muy útil para la protesta ciudadana, porque a través de estos medios comunican y difunden las restricciones que sufren en sus derechos políticos y civiles. La globalización de organizaciones internacionales y no gubernamentales, así como la globalización de la información a través de Internet, también pueden utilizarse como medio para la discusión pública, y de hecho es posible encontrar debates en Internet, como foros, que amplían extraordinariamente los encuentros entre personas de contextos diferentes, permitiendo que el debate cuente con una mayor diversidad de opiniones. A este respecto conviene tener muy en cuenta las críticas que Evgeny Morozov (2011) hace a ciertos usos de Internet, ya que la sociedad occidental tiende a divulgar mitos sobre las benevolencias de Internet sin cuestionarlas, promoviendo eslóganes que dan por sentado la libertad en la red, o la idea de que cuanto más información más democracia. El autor parte de la premisa de que hay que cuestionar críticamente estas ideas preconcebidas, y comprobarlas empíricamente. Para él, Internet encierra ante todo demasiada diversidad (2014). Frente a estos peligros de Internet los debates, las reflexiones críticas, siguen siendo vitales.

La discusión pública propicia las libertades participativas (Sen, 1999:9) y enriquece la capacidad política de la ciudadanía. Sen pone el ejemplo del uso de la discusión pública sobre desigualdad de género en la región de Kerala, en la India, que sirvió para destacar la importancia de libertades participativas no reconocidas antes a las mujeres (Sen, 2010:272). Esta perspectiva de la utilidad del razonamiento público se rastrea ya en

Hume, para quien las acciones racionales se producen como resultado de la propia deliberación sobre las consecuencias y la propia naturaleza de una determinada línea de conducta por parte del deliberante (Badillo, 1999:36). También Sen (2010:203) reconoce a Hume, junto con Adam Smith, en el interés que ambos pusieron en la importancia de las interacciones humanas para debatir entre diversas opiniones como medio para elaborar razonamientos imparciales.

Pero su defensa de los debates públicos no le hace perder de vista que hay elementos que pueden interferir, como muestra su inquietud por cuál es la relación entre la razón y las emociones, incluidos la compasión y la simpatía. Y más allá de estas cuestiones también se pregunta cuál es la última justificación de la confianza en la razón (Sen, 2010:65). A pesar de las limitaciones existentes para la elaboración de razonamientos imparciales, la discusión pública sigue siendo una salida a este estrecho confinamiento individual, siempre que se de la presencia de diversidad de opiniones sobre el tema tratado, favoreciendo así la imparcialidad con la búsqueda de objetividad (Sen, 2010:203; 74-75). Una discusión pública global, como permiten las nuevas tecnologías, puede ser un medio para superar los límites del parroquianismo de valores al que se refería Smith. El tener en cuenta las opiniones de espectadores imparciales (ajenos a la comunidad de pertenencia) de Adam Smith, introduce perspectivas nuevas a la cultura de la comunidad, de modo que da cabida a nuevos argumentos que pueden ser muy necesarios o pertinentes para ampliar los espacios de libertad (Sen, 2010:74).

## **Conclusiones**

El enfoque de capacidad de Sen se asienta principalmente en una libertad positiva, que se ejercita cuando existen los medios necesarios (oportunidades sustantivas). Estos medios al alcance de la ciudadanía permiten, a su vez, que puedan ampliarse los espacios de libertad de la ciudadanía. Entre las distintas facetas de capacidad de Sen se han definido las de bienestar, de agencia, de control, de proceso y de oportunidad. Se insiste en la libertad positiva, porque de hecho de las dos capacidades que Sen clasifica de fundamentales, la de proceso y la de oportunidad, esta última reitera nuevamente la necesidad de que los individuos puedan disponer de oportunidades para perseguir sus metas. La presencia de libertad positiva, bajo esta perspectiva, permite al individuo ejercer su libertad, como ser autónomo capaz de llevar un comportamiento activo (alcanzar funcionamientos), de forma responsable frente a otros, y aún a pesar de los factores limitadores a la libertad, como son los personales, sociales, medioambientales.

La racionalidad en Sen en el ámbito público se fundamenta en el razonamiento imparcial, que se consigue tras reflexionar sobre las diversas perspectivas posibles mediante el uso del debate público. Éste es un instrumento muy poderoso en el ejercicio de la capacidad política, y se da cuando existen espacios de libertad política que permiten la participación y compromiso activo de la ciudadanía. Asimismo, la globalización (Internet, medios de comunicación, Organizaciones Internacionales, Organizaciones no Gubernamentales) ejercen también una importante contribución a la libertad positiva y a las facetas de la libertad, porque abren nuevas posibilidades, oportunidades, recursos de conocimiento o información, permitiendo espacios para el debate político, enriqueciendo la capacidad política de la ciudadanía al ampliar la libertad positiva.

Ciertamente, la capacidad política se presenta de un modo particular en este texto. Se propone trabajar con el término del enfoque de capacidad de Sen aplicándolo en este caso al ámbito político. Esto hace que en la democracia de proceso haya determinadas capacidades que cobran más protagonismo, al incluirse en esta dimensión de la democracia la participación de la ciudadanía en la vida pública, en concreto las capacidades de proceso, de agencia, incluso de control. Según cuántos espacios de

libertad política existan en una determinada democracia así serán los márgenes de libertad individual (capacidades). Estos espacios estarán determinados por las posibilidades de las que dispongan la ciudadanía para lograr hacer o ser las cosas que consideran valiosas para su vida.

En resumen, se insiste, partiendo del enfoque de capacidad de Sen, en la responsabilidad compartida entre instituciones, gobierno u organismos competentes, de facilitar las oportunidades sustantivas para la libertad de las personas. Pero también de la responsabilidad de la ciudadanía, ejercitando su libertad, de la que se espera un comportamiento activo y comprometido con uno mismo y con los demás. Relajar la primera de las responsabilidades (la responsabilidad pública) haciendo recaer el peso en la ciudadanía, iría en detrimento de la libertad positiva, pero también de las libertades (capacidades) que afectan a la vida cotidiana de las personas.

## BIBLIOGRAFÍA:

ÁLVAREZ Yágüez, Jorge (2012). "Amartya Sen. La concepción vigorosa de la libertad". *Claves de Razón Práctica*, n. 219, pp. 76-82.

ALKIRE, Sabina (2002). *Valuting freedom: Sen's capability approach and poverty reduction*. Oxford: Oxford University Press.

BADILLO O'FARREL, Pablo (1991). *¿Qué libertad? En torno al concepto de libertad en la actual filosofía política británica*. Madrid: Tecnos.

BERLIN, Isaiah, (2004). *Sobre la libertad*. Madrid. Alianza.

CARTER, Ian (2010). "Libertad negativa y positiva". *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, n. 10, pp. 15-35.

CEJUDO Córdoba, Rafael (2006). "Desarrollo humano y capacidades. Aplicaciones de la teoría de las capacidades de Amartya Sen a la educación". *Revista Española de Pedagogía*, n. 234, pp. 365-380.

COHEN, G. A., (1994). "Amartya Sen's Unequal World". *New Left Review*, 203, pp. 117-129.

DENEULIN, Severine and MCGREGOR, J. Allister (2010). "The capability approach and the politics of a social conception of wellbeing". *European Journal of Social Theory*, 13(4), pp. 501-519.

GORE, Ch. (1997). "irreducible social goods and the informational basis of Amartya Sen's capability approach", *Journal of International Development*, 9(2), pp. 235-350.

GUIZOT, Francois, (2001). *The history of the origins of the representative government in Europe*. Usa: Liberty Fund (Indiana).

MOROZOV, Evgeny (2011). *El desengaño de Internet: los mitos de la libertad en la Barcelona: Destino*.

RAMÍREZ- ALUJA, Álvaro Vicente (2012). "Gobierno abierto es la respuesta: ¿cuál era la pregunta? *Más poder local*, n. 12, pp. 14-22.

RAMÍREZ- ALUJA, Álvaro Vicente (2010). "Innovación en la gestión pública y open government (gobierno abierto). Una vieja nueva idea". *Revista Buen Gobierno*, n. 9, pp. 94-133. Disponible en: <http://bit.ly/OqJzUu>

ROBEYNS, Ingrid (2005). "The capability approach: a theoretical survey". *Journal of Human Development*, 6 (1), pp. 93-114.

SÁDABA RODRÍGUEZ, Igor (2014). "Un paseo por el lado oscuro de la red" (Entrevista con Evgeny Morozov). *Minerva*, n. 22, pp. 66-71. Disponible en: <http://www.revistaminerva.com/articulo.php?id=585>

SEN, Amartya K. (1979). "Equality of what?" *The tanner lecture*. Stanford University, pp. 195-220.

SEN and NUSSBAUM, Martha (1993). *The quality of life*. Oxford: Clarendon.

- Sen (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Sen (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- Sen, Amartya (1999a). *La libertad individual como compromiso social*. Quito-Ecuador: Ediciones Aby-Yala.
- SEN, Amartya Kumar, (1999). "Democracy as a Universal Value," *Journal of Democracy* 10, pp. 3–17.
- Sen (2000). *Desarrollo como libertad*. Madrid: Planeta.
- Sen (2000a). "La razón antes que la identidad". *Letras Libres*, n. 2, pp. 12-18.
- Sen and Drèze, Jean. (2002). *India: Development and participation*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya K., (2002). *Rationality and Freedom*. Massachusetts: Belknap.
- SEN, Amartya Kumar, (2005). "Human rights and capabilities". *Journal of Human Development*, 6(1), pp. 93-114.
- Sen, Amartya K., (2010). *La idea de justicia*. Madrid: Taurus.
- SKINNER, Quentin, (2005). "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?" *Isegoria*, 33, pp. 19-49.
- SIEYÈS, Emmanuel, (1950). *¿Qué es el estado llano?* Madrid: Instituto de Estudios Político.
- SRINIVASAN, Sharath (2007). "No democracy without justice: Amartya Sen's unfinished business with the capability approach". *Journal of Human Development*, 8 (3), pp. 457-480.
- TOBOSO Martín, Mario y ARNAU Ripollés, M<sup>a</sup> Soledad (2008). "La discapacidad dentro del enfoque de capacidad y funcionamientos de Amartya Sen". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n. 20, pp. 64-94.



## IDENTIDAD SOCIAL EN AMARTYA SEN: VINCULANDO LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD EN DEMOCRACIA

**María Rosario Carvajal Muñoz**

Universidad de Cádiz  
[rosario.carvajal@uca.es](mailto:rosario.carvajal@uca.es)

## *THE SOCIAL IDENTITY ACCORDING TO AMARTYA SEN: RELATING TO FREEDOM AND RESPONSABILITY IN DEMOCRACY*

**Cómo citar este artículo/Citation:** Carvajal Muñoz, M. R. (2015). "Identidad Social en Amartya Sen: vinculando libertad y responsabilidad en democracia". *Arbor*, 191 (775): a269. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2015.775n5008>

**Copyright:** © 2015 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial (by-nc) Spain 3.0.

Recibido: 10 enero 2014. Aceptado: 17 marzo 2014.

**RESUMEN:** La identidad social es plural, no unívoca, elegida, no heredada ni meramente descubierta, y en convivencia armónica con otras identidades (Sen, 2001, p. 319). Las identidades remiten al término de capacidad, un aspecto de la libertad entendido como la disposición a elegir de los individuos a partir de la existencia de oportunidades sustantivas (Sen, 2004, p. 520). En la actualidad se construyen y refuerzan algunas identidades, pero también se debilitan otras, como las que afectan al ámbito laboral. Este texto insiste en la necesidad de reflexionar en la vinculación existente entre identidad, libertad y responsabilidad. La identidad sin libertad se hace quimera, pero la presencia de identidad y libertad sin responsabilidad se hace también imposible. Porque la identidad como opción que se elige, y que implica una acción, necesita tanto de la responsabilidad individual como de la responsabilidad para con otros posibilitando oportunidades sustantivas para hacerla efectiva. Este trabajo es pertinente porque la literatura existente no se detiene de forma explícita en analizar estas relaciones.

**PALABRAS CLAVE:** libertad positiva; responsabilidad individual; responsabilidad para con otros; autoconocimiento; racionalismo; discusión pública.

**ABSTRACT:** Social identity is plural, ambiguous, chosen, neither inherited nor merely discovered, and coexists harmoniously with other identities (Sen, 2001, p. 319). Identities related to capabilities, an aspect of freedom understood as the individual's willingness to choose from among the substantive opportunities that exist (Sen, 2004, p. 520). At present, some identities are being constructed and reinforced, but others are being weakened, such as those relating to work. This text insists on the need to think about the connection between identity, freedom and responsibility. Identity without freedom is a chimera, but it is also impossible for identity and freedom to be present without responsibility, because identity is an option that is chosen, and as an action, needs both individual responsibility as well as responsibility to others. This enables the substantive opportunities that make it effective. This work is relevant because the existing literature does not stop to analyse these relationships explicitly.

**KEYWORDS:** positive freedom; individual responsibility; responsibility to others; self-knowledge; rationalism; public discussion.

Tajfel (1981, p. 292) definía la identidad social como el auto-conocimiento de un individuo derivado del conocimiento de pertenencia a un grupo, pero también para Sen (2001, p. 321) es importante el auto-conocimiento en la construcción de identidades sociales, además de la libertad de elección. La identidad permite que el individuo se defina a sí mismo con relación a los otros, siendo fundamental para la reivindicación de derechos y defensa de sus intereses, y en debate comunicativo con la defensa de intereses y derechos de otros. Estas identidades sociales son respaldadas y reconocidas en mayor medida por gobiernos democráticos, en los que existen las condiciones de participación y de libertad política para la preservación de derechos e intereses, pero también por el papel constructivo de la democracia en la formación de valores (Sen, 1999b, p. 11), pues favorece la elección y expresión de identidades.

El término identidad social de Amartya Sen sirve aquí fundamentalmente para poner el acento en dos cuestiones fundamentales: la libertad y la responsabilidad. En esta última se consideran dos acepciones con significados diferentes y complementarios: la responsabilidad individual y la responsabilidad para con otros. La identidad social necesita de esa capacidad (libertad) entendida como “la posibilidad de disponer de oportunidades sustantivas para llegar a ser o hacer lo que queremos en la vida” (Sen, 1995, p. 80). Esto requiere tanto de la responsabilidad de uno mismo, como agente para alcanzar sus metas (lo que quiere llegar a ser o hacer), como de la responsabilidad de otros para facilitarles los medios que hagan posible el alcance de sus objetivos. La cuestión de la responsabilidad para con otros no suele abordarse de forma explícita en los debates sobre libertad. La aportación de este trabajo está justamente en hacer hincapié en la responsabilidad para con el otro en beneficio de la libertad en su dimensión positiva<sup>1</sup>, que tiende a descuidarse frente a la siempre reforzada responsabilidad individual del liberalismo implícita en la libertad en su dimensión negativa<sup>2</sup> (no interferencia).

Se reconoce en el contexto neoliberal actual un problema identitario particular localizado entre colectivos de trabajadores que han visto quebradas sus conquistas sociales y laborales en las últimas décadas. Esta debilidad identitaria recae en trabajadores en situación de inestabilidad, entre los que se incluye a los que han visto reducidos sus salarios hasta límites preocupantes, a desempleados/as y a trabajadores intermitentes. El ajuste neoliberal en Europa<sup>3</sup>, desde principios de las décadas de los ochenta, es la

base del surgimiento de la pobreza laboral, aunque con disparidades geográficas según países (Medialdea y Álvarez, 2005, p. 60). Esta situación de debilidad de los trabajadores, y por tanto de su identidad laboral, es resultado de la restricción de libertades y de derechos laborales que se habían conseguido en las décadas precedentes. A este respecto, se coincide con Cadahia (2011, p. 738) en que es imprescindible considerar el problema de la libertad desde su concepción sustantiva, por cuanto estos colectivos han perdido oportunidades que afectan a su identidad laboral. En este particular, tanto en referencia a este problema identitario como en otros, hay que darle sentido a una libertad positiva que reconozca la importancia que tiene la responsabilidad con el prójimo para hacer efectiva la constitución de identidades y la libertad de autorrealización de individuos y grupos, y esto implica un mayor compromiso de las instancias políticas con la ciudadanía.

## IDENTIDAD SOCIAL

Una aportación fundamental en el ámbito de la filosofía política de Amartya Sen es su defensa de la democracia como el mejor modelo político, por esto aprovecha cualquier ocasión para insistir en la importancia intrínseca de la participación social y política para la vida y el bienestar de los hombres (Sen, 1999a, p. 11). Esto es así para este autor porque la sociedad la conforma una diversidad de voces que de forma individualizada<sup>4</sup> expresan identidades sociales, y que necesitan de espacios democráticos para expresarse. La identidad social tiene que ver con el reconocimiento de necesidades sociales<sup>5</sup>. Mediante las relaciones que mantenemos con los demás se construye el modo en el que nos definimos con respecto a los otros<sup>6</sup> (Sen, 2001, p. 320), por lo tanto, nuestra relación con los otros requiere que podamos y sepamos expresar nuestras identidades. La identidad social se concibe como una realidad plural, pues todos convivimos con múltiples identidades que reflejan la diversidad social. Esta diversidad social remite también a la diferenciación y desigualdad entre identidades, por la aceptación del hecho de que todos pertenecemos a unas determinadas categorías sociales que nos identifican, pero nos diferenciamos unos de otros por otros muchos factores (Sen, 1995, p. 33). La desigualdad entre identidades muestra el hecho de que la igualdad de pertenencia de determinados individuos a una misma categoría social, que indica una identidad, se enfrenta a la heterogeneidad a consecuencia de otra multiplicidad de variables desde la que se pueden juzgar la igualdad/desigualdad entre identidades.



Por otro lado, el empeño en establecer algún criterio de igualdad entre los humanos implica un trasfondo práctico de necesidad de simplificar (Sen, 1995, pp. 13-14). Esta simplificación puede llevar al imperalismo de la identidad de la que habla Anthony Appiah (2007), refiriéndose al contexto de identidad de los negros, en el sentido de que si es el color de la piel lo que marca la identidad social se simplifica en exceso la identidad del individuo en la comunidad (Sen, 2000, p. 17), al preferenciar una identidad frente a la multiplicidad de identidades que todos tenemos. Appiah, en línea con Sen, defiende en nombre del pluralismo la autonomía de los individuos en la elección de identidades<sup>7</sup>, ya que el concepto de la identidad en Sen se comprende en un sentido amplio, el respeto a la identidad social no puede estar por encima del respeto a las personas (Valverde, 2011, p. 77).

En un contexto de ausencia de democracia, o de baja calidad democrática, es más posible que se produzca este imperialismo de la identidad al que se refiere Appiah. A este respecto, Sen (2009, p. 311) menciona cómo una de las consecuencias del colonialismo es el antioccidentalismo, visto como identidad abarcadora que juzga al mundo en tanto que sintiéndose víctima, o heredero de las víctimas de la dominación occidental, hasta el punto de arrinconar todas las demás identidades y prioridades suyas y de los otros. Bajo estas premisas, el fundamentalismo islámico, por ejemplo, esquematiza la visión de sí mismos y de los otros, reduciendo sus identidades al ajustado parámetro del fanatismo. En los países occidentales las limitaciones identitarias impuestas a la mujer acapararon también buena parte de su invisibilidad pública durante buena parte del siglo XX.

La identidad social en Amartya Sen es plural, no unívoca, elegida, -no heredada ni meramente descubierta- y en convivencia armónica con otras identidades -no confrontada- (Sen, 2001, p. 319). Pero además, no puede comprenderse en toda su profundidad su noción de identidad social sin hacer referencia a las funciones perceptiva y delineadora (Sen, 2000). La *función perceptiva* de la identidad social tiene que ver con la manera en que los miembros de una comunidad pueden percibir el mundo, entender la realidad, aceptar las normas. Por otro lado, la *función delineadora* de la identidad está en relación con la pregunta ¿el bien de qué grupo de individuos? Esta función se refiere a la demarcación de identidad que atañe al ámbito de la elección social (Sen, 2000, p. 13). Ambas funciones cumplen gran relevancia para el desarrollo de la libertad en un contexto demo-

crático. La percepción que el individuo tenga de su identidad (función perceptiva), y con relación a esa identidad a qué cree tener derecho o ser merecedor (función delineadora), determina buena parte del espacio de libertad al que pueda aspirar.

En relación a las funciones perceptiva y delineadora de la identidad social se trae a colación qué construcción de identidad tiene lugar entre los grupos de individuos que han visto reducidos sus derechos por recortes en el estado de bienestar en los últimos años, al menos al asumir las diferencias sociales como inevitables, y de forma acrítica y/o conformista. Las medidas de ajuste neoliberal adoptadas por gobiernos democráticos recaen sobre individuos que no tienen delimitada en el ámbito laboral una identidad social en su función perceptiva y delineadora. Estos problemas de colectivos de trabajadores van unidos al debilitamiento de la clase social como identidad, sin otra identidad social que la reemplace y la supere. Tezanos (2008, p. 5) se refiere en concreto a desequilibrios y regresiones sociales que está debilitando cuantitativa y cualitativamente las posiciones de las clases medias. A este respecto Tezanos (2008, p. 6) menciona el trabajo de Ulrich Beck (2007, p. 16) refiriéndose al fin de la sociedad de clases nacional como forma de desigualdad y a una radicalización de la desigualdad que supera los Estados. La desigualdad, en línea con el concepto de identidad que sigue este trabajo, dificulta la construcción de identidad por cuanto restringe las libertades de los individuos tanto como agentes (libertad de acción) como en la libertad de elegir. En paralelo con esta debilidad de la clase media, la precariedad laboral está asociada a la quiebra del poder negociador de los sindicatos de clase (Medialdea y Álvarez, 2005, p. 60).

Resulta cuanto menos inquietante que las desigualdades sociales, marcadas por disparidades salariales y de renta, se hayan incrementado en las últimas décadas en occidente y que las poblaciones afectadas no protesten con la contundencia que cabría esperar. El fenómeno creciente del trabajador pobre (working poor) en Europa va unido a su pérdida de poder de negociación, porque las políticas de ajuste neoliberal quiebran el poder reivindicativo de los trabajadores (Medialdea y Álvarez, 2005, p. 63). En las sociedades contemporáneas, en las que se han impuesto medidas de flexibilidad laboral generalizadas, los colectivos de trabajadores, caracterizados por su heterogeneidad, tienen dificultades para establecer actitudes reivindicativas y construir su identidad laboral.

Siguiendo con Amartya Sen (2000, pp.16-18) la construcción de identidad social comprende dos facetas, una *faceta de descubrimiento*, como ya señalara Michael Sandel<sup>8</sup> (2000), y otra *faceta de elección* de la identidad social, que enlaza con, o está vinculada a un acto de racionalidad y de libertad. Tal es así que la falta de escrutinio, o de raciocinio en la elección de la identidad social puede llevar a situaciones extremas de identidades abarcadoras, como los nacionalismos, hasta el extremo del racismo o los fundamentalismos, anulando el reconocimiento de otras identidades implícitas en todos los individuos (Sen, 2000, p. 18). En aquellos países de fundamentalismo islámico, se limita extraordinariamente que las mujeres, homosexuales, o cualquier colectivo que piense diferente a la norma dominante, puedan tener una identidad propia. En tales contextos ni siquiera existe el reconocimiento a expresar una identidad descubierta (ya sea el colectivo de mujeres o de homosexuales), cuanto menos el reconocimiento a la faceta de elección de su identidad social, en el sentido de que puedan expresar quiénes son, cuáles son sus intereses, qué quieren. En contextos democráticos la faceta de elección de la identidad está más reconocida, aunque todavía con limitaciones importantes que marcan los valores culturales dominantes. La calidad democrática, medida en base a una mayor amplitud en el reconocimiento de libertades, beneficia notablemente la expresión de identidades sociales. En este sentido, Amartya Sen (2010) refiere los logros de identidad de género alcanzados en la región de Kerala (India) gracias a los debates públicos, que resultaron importantes para el reconocimiento de los derechos de las mujeres. Es el modelo democrático el que garantiza en mayor medida los debates públicos, la crítica y la discusión, siendo vitales para generar opciones argumentadas (Sen, 1999a, p. 11), funcionando como vehículo de comunicación de las identidades sociales.

Las funciones perceptiva y delineadora de la identidad social están delimitadas por la posición que ocupe el individuo en la estructura social, y ambas se ven favorecidas por los debates públicos. La discusión pública reduce el peso del rol de la posicionalidad de individuos y de grupos, que llega a ser crucial en la creación de las ilusiones sistemáticas y persistentes malentendidos, siendo central esta posicionalidad de individuos y grupos para el análisis social y los asuntos públicos en general (Sen, 1993, p. 131). Sánchez Garrido (2008, p. 337) aprecia aquí la influencia de Adam Smith, ya que el escocés enfatizó precisamente cómo las variaciones personales se debían, en buena medida, a las circunstancias de cada cual y a las con-

venciones sociales. La posición que ocupe el individuo en la organización social puede dar lugar a “ilusiones objetivas”, término en lo que reconoce Sen influencia marxista, y que se entiende como una creencia objetiva determinada posicionalmente, que de hecho es equivocada, por falta de información, y en general por falta de debate y/o escrutinio público (Sen, 1993, pp. 132-133). En situaciones extremas hay contextos que limitan, e incluso asfixian la libertad del individuo, caso de las mujeres en países islámicos como Irak o Siria, por ejemplo, dificultando la percepción de identidades junto con su delineación.

Estas dificultades en la percepción y delineación de identidades también se dan, aunque en menor medida, en países occidentales, como los que puedan sufrir grupos de inmigrantes, e incluso otros colectivos como los homosexuales en contextos democráticos, a los que se les niega la posibilidad de adoptar hijos, o personas en situación de escasos recursos o pobreza extrema en los países desarrollados. Los límites perceptivos y delineadores de las identidades sociales pueden partir de los propios afectados debido a la percepción que tengan de ellos mismos, por cuanto no disponen de los suficientes márgenes para definirse a sí mismos en base a sus intereses. Se trataría, en todo caso, de una identidad difusa y muy mediatizada por la posición que ocupan en la organización social en general; en estas situaciones se incluyen también colectivos de trabajadores en precariedad económica (working poor) en las sociedades occidentales actuales. Frente a estas situaciones Amartya Sen le da prioridad a la discusión pública para superar las limitadas ilusiones objetivas que reducen o anulan la construcción de identidades sociales. La defensa de las libertades, o la reducción de las desigualdades en general, requieren que existan posibilidades sociales y políticas que permitan la conformación de identidades sociales sólidas para la reivindicación de los intereses de los afectados.

## IDENTIDAD SOCIAL, LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD

La identidad social como elección no es definitiva ni permanente, sino que está abierta al escrutinio (Sen, 2001, p. 326), y está relacionada con la libertad como autorrealización. Esta libertad de autorrealización responde a una valoración sustantiva de la libertad (libertad positiva) que se encuentra en la tradición aristotélica y marciala (Sánchez Garrido, 2008, p. 524). De hecho, la propia elección de la identidad social supone marcar objetivos de realización personal y/o colectiva. En cualquier contexto democrático el ám-

bito de libertades básicas ha de estar bien asegurado tanto en libertad positiva como negativa. La libertad negativa se da en ausencia de interferencias externas (Carter, 2010, p. 17; Sen, 1995, 2010; Berlin, 2004) y la libertad positiva<sup>9</sup>, en los escritos clásicos de Berlin (2004, p. 365), remite a la cuestión de cómo soy gobernado, y hace referencia a las restricciones internas a la persona (Sen, 2004, pp. 11-12, 2010, p. 312). En el enfoque de capacidad de Sen cobra un mayor interés la libertad positiva, entendida como la disposición a elegir de individuos y grupos a partir de la existencia de oportunidades sustantivas (Sen, 1997, p. 128, 2004, p. 520). Esta concepción de capacidad como libertad positiva implica autorrealización y responsabilidad, porque la base de la capacidad es el poder de hacer algo, “la responsabilidad que emana de esa habilidad, de ese poder, es una parte de la perspectiva de la capacidad” (Sen, 2010, p. 51). Capacidad como autorrealización que necesita de la autonomía en el ejercicio de las facultades de individuos y grupos. Entre las elecciones que implica el ejercicio de la libertad como capacidad está la propia elección de aquello con lo que nos identificamos. De hecho, para la construcción de la identidad se requiere previamente del conocimiento de sí mismos y de la posición de sí con respecto a los otros (función perceptiva y función delimitadora respectivamente), lo que facilita la consecución de lo que uno quiere ser y hacer en la vida, permitiendo el reconocimiento ante sí y ante sus conciudadanos de ser merecedores de bienes y servicios (Sen, 2001, p. 323).

La faceta de elección de la identidad se asocia inevitablemente con la responsabilidad individual (Sen, 2001, p. 323) por cuanto es el individuo el que decide al elegir identificarse con tal categoría social. Pero por otro lado, se necesita también de una responsabilidad que implica el compromiso con el otro, respondiendo a las predicciones de gente diferente que se concibe con identidades diferentes (Sen, 2001, p. 328). La responsabilidad con el otro enlaza con lo que entiende Moya (1997, p. 59) por “consideraciones morales”, de influencia kantiana, que implica la consideración de cualquier ser humano como un fin en sí mismo, y no como un medio para la satisfacción de intereses particulares. La responsabilidad hacia el otro está implícita también en la libertad contrafactual, referida a “la posibilidad de disponer de las oportunidades sustantivas relativas a lo que uno hubiese elegido si hubiese podido elegir” (Sen, 1995, p. 82, 2010, p. 333). Piénsese en determinados colectivos de discapacitados, o en un bebé recién nacido, qué sería de ellos si no dispusiesen de esta libertad contrafactual, que

necesita previamente de la responsabilidad del otro para hacerla posible. En la dimensión positiva de la libertad está implícita la idea de que esta se restringe si no se compensan las desigualdades que sufren los individuos por influencia del entorno, o por limitaciones biológicas como el ejemplo concreto de la libertad contrafactual de los discapacitados.

La responsabilidad social está en reducir las barreras que obstaculizan la libertad de acción, como por ejemplo, los obstáculos que impone la disciplina social, las creencias sociales y culturales, e incluso las rachas de mala suerte que pueden padecer las personas (Sen, 1995, p. 166). En estas situaciones cabe esperar que la responsabilidad social, ya sea de instituciones gubernamentales, no gubernamentales o de la sociedad civil, propicien las oportunidades sustantivas necesarias para que individuos y grupos ejerciten su libertad de forma responsable. Si a los colectivos de inmigrantes, de determinadas categorías de mujeres, de discapacitados, de colectivos de trabajadores en condiciones sociales y laborales precarias, y de otros colectivos, no se les atienden en sus necesidades por parte de las instituciones correspondientes, puede decirse entonces que hay una falta de responsabilidad que atentan contra la libertad más básica del individuo como agente, o la reduce. Si hay ausencia de responsabilidad social (para con otros), entonces no es factible hacer recaer la falta de elección y acción (capacidades) del individuo o grupo como una falta de responsabilidad individual, porque si se hace esto se elude la existencia de un entorno que condiciona.

La libertad, en tanto remite al concepto de capacidad, referido a lo que somos capaces de hacer o ser a partir de unas oportunidades sustantivas, requiere de la presencia del individuo como agente. La libertad deviene acción, y precisa, por tanto, de un sujeto activo capaz de hacerse cargo de sí mismo. La identidad social es, en buena medida, requisito imprescindible para ejercitar la libertad al marcarse objetivos de lo que se quiere hacer o ser en la vida. Según Molina Fernández (2000, p. 171) la responsabilidad de libertad de acción “alude a algo tan básico como la posición del ser humano como agente”, que condiciona no solo su posición de sí y de los otros, sino sus relaciones mutuas, sus derechos y sus obligaciones. El compromiso social, que equivale aquí a la responsabilidad para con otros, favorece la libertad individual cuando se refiere a ambas libertades, la positiva y la negativa, así como a sus amplias relaciones recíprocas (Sen, 1999a, p. 41).

Para Cadahia (2011, p. 736) el liberalismo conservador reduce la libertad a la idea negativa de libertad de no interferencia en el campo de la conducta individual. De este modo, la libertad positiva es concebida como una amenaza contra aquella libertad originaria e individual. Desde esta perspectiva, los valores del liberalismo ortodoxo sobrecargan en exceso la importancia de la libertad negativa (no interferencia), recayendo el peso en la responsabilidad individual. El pensamiento económico neoliberal, creyendo que el individuo es libre por el mero hecho de eliminar interferencias a la acción del agente, se desvincula o reduce su interés por la libertad positiva, y consecuentemente por la responsabilidad para con otros, devaluando la libertad de acción de los agentes. Estas ideas traen consigo que las medidas neoliberales adoptadas por los gobiernos en occidente en las últimas décadas, con recortes en el Estado del Bienestar y flexibilidad del mercado de trabajo, hayan afectado muy especialmente a los colectivos de trabajadores, que ven menguados sus derechos y debilitados sus lazos identitarios. La debilidad identitaria laboral se refleja en una menguada capacidad de estos de reivindicar sus derechos, en tanto que los gobiernos que imponen las medidas flexibilizadoras del mercado de trabajo las justifican de necesarias, y apelan a la responsabilidad de los ciudadanos para hacer frente a la crisis. La actual precariedad laboral, junto con el cuestionamiento del estado del bienestar, afectan a la capacidad de elección y acción de individuos y grupos reduciendo libertades. Estas circunstancias llevan a reflexiones sobre la relación necesaria entre la libertad de voluntad, la identidad y la responsabilidad.

En lo que respecta a la palabra responsabilidad proviene etimológicamente de responder, y alude a la persona que debe responder o hacerse cargo de algo (Molina Fernández, 2000, pp. 177-178). La responsabilidad está vinculada a la acción humana tanto en sus causas como en sus consecuencias. Responsabilidad como causa, aquella que permitiría afirmar que alguien es responsable de que el hecho lesivo haya acaecido, y responsabilidad ligada a las consecuencias en las que la persona debe hacerse cargo de los resultados del hecho (Molina Fernández, 2000, p. 175). Esta segunda responsabilidad enlaza con el sentido dado por Arendt (2007:156) a la responsabilidad colectiva, “por el que el miembro de una comunidad es considerado responsable de cosas en las que él no ha participado pero que se hicieron en su nombre”. Tal es así que todo gobierno asume la responsabilidad por las actuaciones buenas o malas de sus predecesores, y toda nación lo hace también por las actuaciones

buenas y malas del pasado (Arendt, 2007, p. 1533). En esta línea, Arendt define la responsabilidad colectiva dirigida a aquellos con quienes compartimos un espacio común para la preservación de un mundo mejor, y que se demuestra en el ejercicio de la acción política (Hernández Alvarado, 2013, p. 377). Arendt sigue el argumento aristotélico de que el hombre es un animal político en tanto que disfrute de libertad de acción, de tal modo que libertad y política coinciden (Skinner, 2005, p. 24). Por tanto, el problema de la libertad ha de ampliarse en la dimensión política para que se potencie el ejercicio de resistencia a un tipo de gobierno que hace de los hombres meros útiles administrables al propiciar un individualismo que resulta de los dispositivos de poder de las democracias liberales (Cadahia, 2011, p. 737).

En este texto se hace referencia, en mayor medida, a un concepto de responsabilidad basada en la capacidad de actuar de manera distinta, idea que enlaza con la libertad de voluntad como fundamento de la responsabilidad<sup>10</sup> (Molina Fernández, 2000, p. 176). Tanto la responsabilidad individual como la responsabilidad para con otros corresponden a la responsabilidad basada en la capacidad de actuar de manera distinta, haciendo posible la libertad positiva. A diferencia de la responsabilidad de causa y de la responsabilidad de consecuencias, en la que se analiza la responsabilidad en retrospectiva, la responsabilidad para con otros analiza la responsabilidad en prospectiva, porque valora la respuesta o comportamiento hacia otros con perspectiva de futuro, para que hagan posibles el desarrollo de sus libertades. Concretamente, la responsabilidad para con otros necesita de una actitud empática hacia nuestros semejantes para facilitarles las oportunidades sustantivas que posibilite el ejercicio de sus capacidades. Esta empatía hacia el prójimo enlaza con el término de simpatía<sup>11</sup> de Smith, de cómo el bienestar de los individuos se ve afectado por la relación con los otros, y de estos sentimientos deriva la aparición de sentimientos de pertenencia y de identidad social<sup>12</sup> (Pena López, 2011, p. 1251).

Sin duda, hay otras acepciones del término responsabilidad de uso frecuente en el ámbito político. Pitkin (1985, p. 62) se refiere a la responsabilidad del representante que eventualmente debe hacerse rendir cuentas, de modo que sea sensible ante las necesidades y demandas de sus electores. En esta misma línea, la responsabilidad democrática requiere que los representantes, en su toma de decisiones, actúen en representación de todos a los que representan, un tipo de responsabilidad que muchas



veces va encaminada a la responsabilidad electoral (Lafont, 2010; Keohane, 2003). Estas acepciones del término responsabilidad en la política pertenecen al plano normativo, en tanto recoge la norma (el deber ser) a la que ha de responder el comportamiento del agente, en este caso el representante, frente a sus representados. De hecho, esta perspectiva de la responsabilidad en la representación implica asignar al representante un papel activo frente al pasivo del representado. La responsabilidad de la representación anula o reduce notablemente la expresión de identidades sociales al quedar relegado en el papel pasivo del representado. En cambio, el término utilizado aquí de responsabilidad para con otros apela al compromiso de responder a los intereses de los otros concebidos estos en su entidad de agentes activos, y enfocando dicha responsabilidad en el plano ético, y no meramente normativo, en tanto se justifica moral y racionalmente la responsabilidad como necesaria para garantizar la libertad de elección y acción de los otros, ya sean individuos o grupos.

En la obra de Sen se reconoce un individualismo ético de influencia marcial unido a un compromiso social por el desarrollo de bienestar y libertad individual desde la interdependencia social (Sánchez Garrido, 2008, p. 535). Bajo estas premisas queda marcado el peso respectivo de la responsabilidad individual y responsabilidad social (para con otros) en el ejercicio de las libertades individuales. Una responsabilidad que tampoco puede comprenderse sin referencia a la racionalidad, que se ejercita también en los debates públicos, utilizados como medio para alcanzar cierto margen de objetividad, y que exige de escrutinio serio y de atención a los diferentes puntos de vista (Sen, 2010, p. 159). El respeto a las identidades sociales pasa, por tanto, por el sentido dado por Pedrajas (2006, p. 114) a la racionalidad ética de Sen, “que implica una consideración de la motivación humana que supere la meramente egoísta y que se responsabilice con el otro en un compromiso social”.

Por último, la identidad social supera las fronteras del Estado, porque también compartimos identidades con personas de otras nacionalidades, ya sea por pertenencia al mismo género, a la misma religión, a la misma ideología (Sen, 2010, p. 158). Pero también porque las acciones de un país afectan las vidas en otros países. La responsabilidad para con el otro implica un compromiso social que significa, primero identificarnos con todo ser humano, no solo con los de nuestra comunidad local, segundo ser conscientes que nuestras opciones y acciones pueden afectar la

vida de otros, y tercero, porque la comunicación con otros desde diferentes perspectivas históricas y geográficas puede ayudarnos a superar nuestro propio parroquianismo (Sen, 2010, p. 159).

Desde esta perspectiva, la responsabilidad para con otros no podría limitarse solo al ámbito político, como se hizo antes al plantear la reflexión de Arendt, o como plantea Sen en otros momentos de su obra. Haría falta una ética cívica universal de corresponsabilidad entre países<sup>13</sup>, capaz de reflexionar con racionalidad empática sobre la acción humana, bajo la base de que toda persona es fin en sí misma y valiosa en sí misma (Conill Sancho, 2006, p. 238). En este sentido, es necesario profundizar en un cambio que acentúe esa simpatía innata en el ser humano que apuntaba Smith<sup>14</sup>, y que implica darle contenido a la libertad positiva asumiendo una responsabilidad para con el otro en el ámbito político y en la vida cotidiana.

## RECAPITULACIÓN

El concepto de identidad social de Amartya Sen alude a una realidad plural, en convivencia armónica con otras identidades, elegida, y no meramente descubierta. En tanto que es elegida remite a la libertad de elección de individuos y grupos, y necesita tanto de la responsabilidad del agente como de la responsabilidad social. La identidad se construye en el conocimiento de sí y de los otros, que permite la descripción de uno mismo y la distinción con respecto a las identidades de los otros (función descriptiva y delimitadora de la identidad). Para tal fin, la responsabilidad de los gobiernos, por ejemplo, está también en facilitar los debates públicos que hagan posible este auto-conocimiento y reconocimiento de los otros, facilitando instrumentos de participación ciudadana donde se ejercite una racionalidad ética. Asimismo, la responsabilidad para con otros de organismos gubernamentales, no gubernamentales y de la sociedad civil, implica la respuesta de disposición de recursos que hagan factible el desarrollo de capacidades. Una precaria o ausente responsabilidad para con otros supondría un atentado a la libertad de elección y de acción de los individuos, y reduciría la descripción y delimitación de identidades, pues quedarían debilitadas frente a la falta de libertades.

En las sociedades occidentales se han conseguido importantes logros en el último siglo en conquistas identitarias, pero en la actualidad se conforman nuevas cuestiones sin abordar. Aparecen nuevos problemas que reflejan dificultades en la conformación de identidades, principalmente referidos

a los colectivos de trabajadores que han visto degradadas sus condiciones laborales hasta el punto de reducción de libertades que afectan a su identidad laboral. Esto tiene serias repercusiones en las condiciones de vida de las personas. Resolver esta cuestión apelando a la no interferencia (libertad negativa) y a la responsabilidad individual resulta bastante insuficiente. El liberalismo conservador protege la libertad individual argumentando en la defensa de la libertad negativa, haciendo recaer la

responsabilidad en los individuos en detrimento de la responsabilidad para con otros. Haría falta darle mayor consistencia a la libertad en su dimensión positiva, lo que equivale a reconocer el imperativo de la responsabilidad para con el otro de instituciones gubernamentales, no gubernamentales y de la sociedad civil, y desde un enfoque global de cooperación entre naciones en contextos democráticos que favorezca la demarcación y expresión libre de nuestras múltiples identidades.

## NOTAS

- 1 Los términos libertad positiva y libertad negativa son definidos más adelante en la sección Identidad social, libertad y responsabilidad.
- 2 Aunque no se entra en detalle en este trabajo, se considera de interés el planteamiento de Cadahia (2011, p. 736) de que una determinada forma de organización social, que ella sitúa en el liberalismo conservador, da lugar a una configuración del individuo, de tal modo que el mero hecho de proteger la figura de la libertad individual bastaría para que sea deseable en sí misma. Esta configuración de la sociedad puede afectar el reconocimiento de ciertas identidades, por cuanto se fundamenta en principios individualistas de corte psicologista que limitan el basamento social en la comprensión de la identidad.
- 3 La pobreza laboral (working poor) ha sido ampliamente estudiada en investigaciones sobre el mercado laboral en Estados Unidos, pero es novedoso y poco estudiado en los análisis de economía europea (Medialdea y Álvarez, 2005, p. 57).
- 4 Siguiendo literalmente a Sen (2010, p. 158): "Puesto que los grupos no piensan en el mismo sentido que los individuos, la importancia de las capacidades de los grupos tendería a ser entendida, por razones muy claras, desde el punto de vista del valor que los miembros del grupo (u otras personas) asignen a la eficiencia de esa colectividad. En definitiva, tenemos que apoyarnos en la valoración individual y reconocer a la vez la profunda interdependencia de las valoraciones de los individuos que interactúan".
- 5 Sen se decanta, como Marx, por la defensa de las necesidades frente al merecimiento como base para los juicios distributivos (...). Esta influencia de Marx se observa también en el amplio elenco de necesidades humanas que Sen reconoce, desde las más básicas a las de auto-realización personal (Sánchez Garrido, 2008, pp. 512-514).
- 6 Para Nussbaum (2007, p. 28) debemos afrontar las cuestiones de justicia relacionadas con el trato que dispensamos a los animales no humano, postura que coincide con la de Sen según recogen algunos de sus escritos. Así que la responsabilidad para con otros implica también el adoptar una actitud de respeto hacia otras especies animales: "Puesto que somos mucho más poderosos que otras especies, tenemos cierta responsabilidad hacia ellas, que se relaciona con esta asimetría de poder" (Sen, 2010, pp. 281-281).
- 7 "La identidad social devela una doble situación: la diferencia de las formas de vida, y el poco interés liberal en ellas, sobre todo el poco interés, germen de toda exclusión, por los seres humanos particulares y contextuales en situaciones de multietnicidad, y multiculturalidad" (Zambrano, 2007, p. 293).
- 8 La comunidad, según Sandel, determina lo que son y no son los individuos, considerando que su membresía no es fruto de una elección, la identidad como elemento constitutivo del individuo se descubre, no se elige (Giusti, 2012, p. 614).
- 9 La libertad positiva la definirá más tarde Berlin como sinónimo de autorrealización, y sobre todo de auto-perfección, bajo la idea de llegar a ser lo mejor de uno mismo (Skinner, 2005, p. 22).
- 10 En esta acepción de responsabilidad se tiene una percepción del ser humano "al menos parcialmente libre, y por ello responsable de las opciones que elige" (Molina Fernández, 2000, p. 213).
- 11 Esta la postura que considera la simpatía como un vínculo común y universal presente en diversos grados en cualquier modo de relación y con efectos en todas las culturas (Pena López, 2011, p. 1251), esta es la postura que transmite la obra *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith (2004).
- 12 Pena menciona al respecto los trabajos de Sugden (1986) y Anderson (1993), recogidos en la bibliografía.
- 13 Esto no puede hacerse solo responsabilizando a los gobiernos, pero mucho menos recayendo buena parte de la responsabilidad en el individuo, primando la libertad negativa (liberalismo conservador) frente a la libertad positiva.
- 14 La naturaleza, cuando formó al ser humano para la sociedad, lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos" (Adam Smith, 2004, p. 230).

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E. (1993). *Value in Ethics and Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Appiah, A. (2007). Las exigencias de la identidad. *Claves de razón práctica*, 172, pp. 18-25.
- Beck, U. (2007). Dialécticas de la modernidad: cómo las crisis de la modernidad surgen de los triunfos de la modernidad. *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 199, pp. 3-24.
- Bermejo, D. (2012). Identidad, globalidad y pluralismo en la condición posmoderna. *Pensamiento*, 68, 257, pp. 445-475.
- Berlin, I. (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Cadahia, M. L. (2011). El individuo moderno: entre el animal industrial y la libertad política. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 187, 750, pp. 733-739. <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2011.750n4008>
- Carter, I. (2010). Libertad negativa y positiva. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 10, pp. 15-35.
- Conill Sancho, J. (2006). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Gainza, M. de e Ipar, E. (2013). Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 2, 3, pp. 139-159.
- Giusti, M. (2012). Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 2, pp. 609-624.
- Hernández Alvarado, K. A. (2013). Repensar la política en la sociedad contemporánea. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 10, 21, pp. 377-382.
- Javaloy, F. (1993). El paradigma de la identidad social en el estudio del comportamiento colectivo y de los movimientos sociales. *Psicothema*, 5, pp. 277-266.
- Keohane, R. (2003). Global governance and Democratic Accountability. En Held, D. (ed.). *Taming Globalization*. Oxford: Polity Press, pp. 130-159.
- Lafont, C. (2010). Responsabilidad, inclusión y gobernanza global: una crítica de la concepción estatista de los derechos humanos. *Isegoria*, 43, pp. 407-434. <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2010.i43.701>
- Medialdea, B. y Álvarez, N. (2005). Ajuste neoliberal y pobreza salarial: los "working poor" en la Unión Europea. *Viento Sur*, 82, pp. 56-64.
- Molina Fernández, F. (2000). Presupuestos de la responsabilidad jurídica: análisis de la relación entre libertad y responsabilidad. *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, LIII, pp. 169-283.
- Moya, C. J. (1997). Libertad, responsabilidad y razones morales. *Isegoria*, 17, pp. 59-71. <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.1997.i17.198>
- Nussbaum, M. (2007). Los sentimientos morales y el enfoque de las capacidades. *Clave de razón práctica*, 169, pp. 28-35.
- Pedrajas, M. (2006). La transformación ética de la racionalidad económica en Amartya Sen. Una recuperación de Adam Smith. *Quaderns de filosofia i ciència*, 36, pp. 105-117.
- Pena López, J. A. (2011). Economía, sociedad y ética: Una propuesta integrativa. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 187, 752, pp. 1245-1258. <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2011.752n6017>
- Pitkin, H. F. (1985). *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Sánchez Garrido, P. (2008). *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Sen, A. (1993). Positional Objectivity. *Philosophy and Public Affairs*, 22, 2, pp. 126-145.
- Sen, A. y Nussbaum, M. (1993). *The quality of life*. Oxford: Clarendon.
- Sen, A. (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Sen, A. (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (1979). Equality of what? *The Tanner lecture on human values*, 1, pp. 195-220.
- Sen, A. (1998). Capacidad y Bienestar. En Sen, A. y Nussbaum, M. (coords.). *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 54-83.
- Sen, A. (1999a). *La libertad individual como compromiso social*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Sen, A. (1999b). Democracy as Universal Value. *Journal of Democracy*, 10, 3, pp. 3-17. <http://dx.doi.org/10.1353/jod.1999.0055>
- Sen, A. (2000). La razón antes que la identidad. *Letras Libres*, 23, pp. 12-18. Disponible en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/la-razon-antes-que-la-identidad>
- Sen, A. (2001). Other people. *Proceedings of the British Academy*, 111, pp. 319-335.
- Sen, A. (2004). *Rationality and Freedom*. Massachusetts: Belknap Press.
- Sen, A. (2009). Desarrollo económico y libertad. *Apuntes del CENES*, XXVIII, 48, pp. 311-328.
- Sen, A. (2009a). Capitalismo más allá de la crisis. *El viejo topo*, 255, pp. 16-23.
- Sen, A. (2010). *La idea de justicia*. Madrid: Taurus.
- Skinner, Q. (2005). La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad? *Isegoria*, 33, pp. 19-49. <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2005.i33.417>
- Smith, A. (2004). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sugden, R. (1986). *The economics of Rights, cooperation and welfare*. Oxford: Blackwell.
- Tajfel, H. (1981). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Tezanos, J. F. (2008). El declive de las clases medias. *Temas para el debate*, 167, pp. 5-8.
- Valverde, M. J. (2011). El debate sobre el discurso identitario. *Claves de razón práctica*, 216, pp. 74-79.
- Zambrano, C. V. (2007). Reseña de Appiah, K. A., *La ética de la identidad*. *Revista Colombiana de Bioética*, 2, 2, pp. 291-295.

## TESIS POR COMPENDIO

### **AVISO:**

Este manuscrito se presenta como complemento a los tres artículos que constituyen los textos principales de evaluación de Tesis por Compendio. El presente texto constituye en realidad un trabajo preliminar, que conforma el basamento a partir del cual la autora sigue profundizando, y que se sintetiza en la confrontación de las nociones de libertad y racionalidad en Sen y Foucault, y lo que esto significa para la consecución real de una democracia deliberativa.



## **RACIONALIDAD Y LIBERTAD EN AMARTYA SEN Y MICHEL FOUCALT Y SUS APORTACIONES PARA UNA DEMOCRACIA DELIBERATIVA**

Programa de Doctorado:

*“Pensamiento y análisis político, democracia y ciudadanía”*

Depto: Derecho Público (Área de Filosofía del Derecho y Política)

Universidad Pablo de Olavide

Sevilla

**DOCTORANDA:**

*María Rosario Carvajal Muñoz*

**DIRECTOR:**

Rafael Rodríguez Prieto

En Sevilla, a febrero de 2016.



“Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no es sólo permitido, sino exigido, el ser persona”.

María Zambrano (1904-1991)

## ÍNDICE

<b>Presentación</b>	5
<b>Capítulo 1. Racionalidad, libertad y democracia: Conexiones con el pensamiento de Sen y Foucault</b>	8
1.1 Racionalidad y democracia representativa	9
1.2 Libertad negativa, libertad positiva y política	17
1.3 Racionalidad, libertad y democracia deliberativa	25
<b>Capítulo 2. Racionalidad ética en Sen y Foucault</b>	34
2.1 Racionalidad ética en Sen	34
2.1.1 Teoría de la elección social y racionalidad	35
2.1.2 Crítica al racionalismo utilitarista	37
2.1.3 Racionalidad, simpatía y compromiso social	39
2.2 Racionalidad en Foucault	43
2.2.1 Racionalidad y relaciones de poder	44
2.2.2 Racionalidad política	46
2.2.3 Racionalidad, parresia y subjetivación	50
<b>Capítulo 3. Libertad y ética en Sen y Foucault</b>	54
3.1 Libertad en Sen	55
3.1.1 Capacidad política en democracia	62
3.1.2 Capacidad política, globalización y discusión pública.	65
3.2 Libertad en Foucault	67
3.2.1 Libertad, parresia y cuidado de sí	72
<b>Capítulo 4. Identidad social, racionalidad y libertad en Sen y Foucault</b>	77
4.1 Ética y Política	77
4.1.1 Identidad social en Sen	78
4.2 Identidad social en Foucault	83
4.2.1 Identidad subjetivada y construcción de sí	84
4.2.2 La subjetivación neoliberal	88
4.3 Identidad política a partir de la racionalidad ética de Sen y Foucault	92
<b>Capítulo 5. Racionalidad y libertad en la idea de democracia de Sen y Foucault</b>	96

5.1 Democracia deliberativa y compromiso social	96
5.1.1 Instituciones democráticas, racionalidad ética y libertad	100
5.1.2 Retos a la democracia deliberativa para la mejora de la racionalidad ética y la libertad	106
5.2 Limitaciones a la democracia real según Sen y Foucault	112
5.2.1. Limitaciones a la racionalidad política y a la libertad democrática en Sen	112
5.2.2. Limitaciones a la racionalidad y a la libertad desde la perspectiva de las relaciones de poder	115
<b>Conclusiones Generales</b>	122
<b>Bibliografía</b>	126

## **PRESENTACIÓN**

Este trabajo se desarrolla a lo largo de cinco capítulos, que de una manera muy general, pero ilustrativa, reflexiona en torno a la definición que da Sen del término “*dilema social*”, entendido como la contraposición entre dos alternativas posibles, las dos buenas en sus diferentes contextos, la opción de colaborar con el otro contribuyendo al desarrollo de sus potencialidades, de que pueda alcanzar logros que considera importante para su vida, o la opción de ir de forma generalizada en provecho propio. Para que las decisiones que se adopten tiendan más a la primera opción, en la que la conducta adoptada considera los intereses del otro, propone como solución la práctica de los debates públicos, de más racionalidad comunicativa en un contexto democrático. Por su parte, Foucault sostiene que en las sociedades existen fuertes limitaciones por las relaciones de poder, lo que remite también, de forma implícita, a esta confrontación de alternativas que recoge el dilema social de Sen. En buena medida, el reconocimiento de este dilema social le lleva a Sen a la constatación del compromiso social como necesidad para el buen funcionamiento democrático, pero en cambio Foucault no recoge en sus escritos referencia explícita a la necesidad de una responsabilidad con el otro a nivel de Sen de compromiso social, excepto en su énfasis en la parresia como instrumento de denuncia, y en la actitud creativa del individuo en su práctica de libertad. Alrededor de esta cuestión de la desigualdad en la democracia como dilema social, desde enfoques analíticos diferentes, se desarrollan las concepciones de racionalidad y de libertad de Sen y Foucault, ambos conceptos vinculados.

En el primer capítulo se recogen las definiciones dadas sobre la racionalidad y la libertad en diferentes épocas históricas, desde Platón y Aristóteles, pasando por Maquiavelo y Hobbes, hasta el siglo XX con las aportaciones de Habermas y Apel sobre el término de racionalidad comunicativa, que pretende ser una superación de la racionalidad técnica o instrumental y de la racionalidad estratégica, según Apel. También se definen y distinguen los conceptos de libertad positiva y de libertad negativa contraponiendo el pensamiento de Sen y Berlin. Así mismo, y como no podía ser de otro modo, se hace referencia a la fuente intelectual de estos conceptos retomando las aportaciones de libertad de Hobbes, Kant, Hegel, Aristóteles, Marx, y ya en el siglo XX de neohegelianos como Green y Bosanquet, pertenecientes a la filosofía idealista inglesa de principios del siglo XX que tanto influyeron en la conceptualización contemporánea de libertad positiva.

En lo que respecta a las diferentes nociones de racionalidad de Sen y Foucault, desarrolladas en el capítulo dos, se hace especial hincapié en el término de racionalidad ética en Sen, que se vincula al compromiso social y a la racionalidad comunicativa, o racionalidad por discusión pública. A grandes rasgos, este autor distingue tres tipos de racionalidad: a) la racionalidad en el momento de la elección; b) la racionalidad para el debate público; y c) la racionalidad que deriva del debate público y que mediante el compromiso social lleva a tomar una decisión sobre lo que podemos hacer. Por su parte, Foucault aprecia importantes limitaciones para esta racionalidad comunicativa, porque las relaciones de poder crean juegos de verdad dificultan este tipo de racionalidad.

El segundo aspecto central para los objetivos de este trabajo, junto con el concepto de racionalidad, es el de la noción de libertad en las concepciones teóricas de Sen y Foucault desarrolladas en el capítulo tres, centradas en el nivel micro de la libertad de la que dispone el individuo en su vida cotidiana, a diferencia de las nociones macro de la libertad positiva y negativa vistas en el primer capítulo. Se incluye en esta concepción micro de la libertad el enfoque de capacidad de Sen, distinguiendo las varias facetas de libertad consideradas por él. A partir de estas facetas de libertad se ofrece una definición de capacidad política referida a espacios de libertad en la vida pública de los que pueden disfrutar la ciudadanía en un contexto democrático. En cambio, para Foucault la libertad es una respuesta política y ética a las relaciones de poder y que se constituyen en prácticas de libertad frente a las racionalizaciones impuestas a la población y que influyen en la subjetivación del individuo. La libertad devine acción, y constituyen prácticas de un auto-conocimiento y cuidado de sí, y lleva a una respuesta creativa de auto-afirmación del individuo en defensa del poder impuesto.

En el cuarto capítulo se desarrollan los conceptos de identidad en Sen y Foucault. La identidad social es definida por Sen como una realidad plural, no unívoca, elegida, -no heredada ni descubierta-, y en convivencia armónica con otras identidades. Asimismo, distingue entre la función perceptiva y la función delineadora de la identidad. La identidad en Foucault, se rastrea en este trabajo a partir de su definición de subjetivación, que él entiende como una identidad impuesta, que puede ser superada mediante una identidad conseguida por el sujeto de forma creativa, gracias al uso de formas estratégicas, racionales y críticas, contra el poder impuesto. En ambos la identidad se construye haciendo uso de nuestra libertad y de nuestra facultad de razonar, por cuanto para Sen la identidad la

elegimos y constituimos socialmente, y para Foucault se consigue mediante la reflexión y crítica sobre uno mismo y en su relación con los otros.

Por último, en el capítulo quinto se retoman de nuevo las nociones sobre democracia deliberativa introducidas en el capítulo uno, analizándola con más detalle a partir de la confrontación de perspectivas teóricas de Sen y Foucault. En estas últimas páginas se desglosan las diferentes propuestas que hace Sen de cómo poder en práctica una democracia por discusión, haciendo referencia a su defensa a favor de una democracia global, sus críticas al enfoque contractualista, o su apoyo al papel de los movimientos sociales, por cuanto estas cuestiones contribuyen a mejorar la democracia gracias a que favorecen la práctica del razonamiento público.

Desde la perspectiva teórica de Foucault la deliberación en los debates públicos tiene importantes limitaciones que le vienen del contexto particular de cada territorio y de las relaciones de poder. Tanto es así que el poder se impone al conocimiento. En este sentido Flyvbjerg, que sigue esta perspectiva foucaultiana, distingue entre racionalidad y racionalización. La racionalidad equivaldría al hablar con franqueza, ser imparcial en nuestros razonamientos, pero la racionalización se aleja del hablar con franqueza y estaría más en línea con la racionalidad estratégica de la que habla Apel.

Ya para terminar, y una vez hecho este breve recorrido por los cinco capítulos se vuelve de nuevo al dilema social planteado al inicio de esta presentación. De este modo, y considerando las aportaciones críticas del pensamiento de Foucault, resulta bastante problemático hacer recaer la balanza de este dilema en la generosidad del individuo, en tanto que este autor no ve factible conseguir equilibrar el poder cediendo parte de éste a los más desfavorecidos, mediante la negociación que dan los debates públicos. Si en efecto el poder se utiliza para imponer el conocimiento a sus intereses, entonces la balanza del dilema social seguirá inclinándose más hacia el interés particular de aquellos que tienen el poder.

## **CAPÍTULO I.**

### **Racionalidad, libertad y democracia: Conexiones con el pensamiento de Sen y Foucault**

La racionalidad y la libertad política han sido temas de debates en diferentes momentos históricos, desde la época griega hasta la actualidad, y han tomado diferentes perspectivas según la época y las particularidades del autor que define estos términos. En este capítulo se hace un breve recorrido histórico sobre estos conceptos desde la época griega hasta la actualidad. Se inicia con una definición de racionalidad, libertad y política según Platón y Aristóteles y se sigue con la definición de estos conceptos en la modernidad, destacando las figuras de Maquiavelo y Hobbes, que introducen sus concepciones de racionalidad y de libertad en sus escritos respectivos en torno a la constitución del estado moderno.

Las nociones de racionalidad y libertad están implícitas también en las apreciaciones que hacen Amartya Sen y Michel Foucault sobre la democracia. En lo que respecta a Sen la democracia deviene el mejor modelo político para la autorrealización del hombre, pero para Foucault la democracia va intrínsecamente unida a la conformación de élites, pues en este modelo político también se dan desigualdades que hacen difícil asegurar que todo ciudadano pueda disfrutar del uso de la palabra, isegoria, obstaculizándose así que pueda darse la posibilidad de la parresia, el hablar con franqueza, para todos los miembros de la polis, delimitando así la libertad y configurando un proceso particular de racionalización.

Estas diferentes percepciones sobre la democracia en Sen y Foucault derivan de sus diferentes perspectivas teóricas. Ambos perciben de forma distinta la racionalidad y la libertad, pero esto no significa que las ideas de ambos no puedan ser compatibles, que lo son en buena medida, incluso en sus puntos divergentes. En cuanto a la definición de libertad, Sen, aún reconociendo la importancia de la libertad negativa como ausencia de restricciones en la vida de una persona, se centra fundamentalmente en la defensa de la libertad positiva, que requiere del compromiso social del otro. Para Foucault, partiendo de ciertas semejanzas con la libertad de Kant como no dominación, el sujeto es responsable de liberarse de las racionalidades impuestas que delimitan su propia identidad.

### 1.1 Racionalidad y democracia representativa

Desde tiempos remotos racionalidad y libertad han estado unidas. De hecho, el estudio de las obras de autores principales de la cultura griega, como Platón y Aristóteles, ponen de manifiesto que el concepto de libertad no era fácil de definir sin hacer referencia a la racionalidad. En el ámbito público, una de las primeras cuestiones en torno a la racionalidad y la libertad política era ¿quién ha de gobernarme? Platón, por ejemplo, distinguía dos niveles en el ser humano, un nivel superior y otro inferior, siendo el nivel superior el característico de los seres superiores, con una alta capacidad racional más desarrollada entre la élite o los sabios (Berlin, 2004:252, 366). Y es por esto que para Platón el grupo de sabios es el que ha de gobernar, porque al estar más capacitados pueden adoptar las mejores medidas en política, las más racionales para su pueblo, y en este sentido, la libertad política está garantizada si al pueblo lo gobierna este grupo de sabios. Para Aristóteles (1986:126-128), la tarea de elegir ha de estar en manos de los expertos, porque según el filósofo griego hay hombres nacidos para mandar y otros para ser mandados (Hirschberger, 1981:213). De acuerdo con este razonamiento el pueblo llano no podía ser soberano ni siquiera de la elección de magistrados ni de la rendición de cuentas. No obstante, Aristóteles matiza que cuando los hombres se unen, al juntarse, la masa se convierte en un solo hombre de muchos pies, de muchas manos y con muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia<sup>1</sup>.

Ciertamente la forma de gobierno, quién gobierne y cómo lo haga afecta a la toma de decisiones y a cómo se definen los problemas sociales. Esta cuestión lleva al modo en que se construyen y emiten los discursos que permiten al que gobierna gobernarse a sí y a los otros, siguiendo el estudio sobre la parresia de Foucault que extrae del análisis de los textos griegos<sup>2</sup>, y referido al hablar verdadero (Foucault, 2011:51). Pone varios ejemplos para ilustrar qué se entiende por este término, y uno de ellos se refiere a la tarea del maestro, que tiene la obligación de hablar con la verdad a su discípulo, pero también el alumno ha de corresponder a su maestro hablándole con franqueza. Foucault reconoce que la parresia no era fácil de practicar en la democracia, pese a ser el contexto político idóneo para ejercitarla, y la dificultad viene principalmente de las posiciones desiguales que existen entre grupos. La

---

1 Asimismo, reconoce Aristóteles (1986:129) que deben ser soberanas las leyes bien establecidas y que el magistrado, ya sea uno o sean varios, deben tener poder sólo en lo que las leyes no pueden indicar con precisión, porque no se puede precisar sobre todo, y siempre que estas leyes sean justas.

2 Desde las obras de Platón, al texto de Filodemo, Dionisio, o la obra de Ión de Eurípides, entre otras.



participación en la democracia griega era desigual, pues había que distinguir entre ciudadanos sin poder alguno de aquellos otros situados en el centro de la vida política, ciudadanos libres celosos de su pequeño espacio, por tanto, no todos tenían el privilegio del uso de la palabra o isegoria<sup>3</sup> (Moreno, 2013:515). Además, la noción de parresia, tal como la entendió Foucault (2011:57-59) no puede confundirse con la retórica. La parresia se refiere a un hablar con veracidad, mientras que la retórica es el arte de disponer de los elementos del discurso de tal modo que permita convencer al interlocutor. A diferencia de la parresia, en la retórica no es esencial si el discurso dice o no la verdad. Foucault pone el ejemplo de cuando Platón imparte la lección a Dionisio, la finalidad de Platón no era persuadir, aunque en un momento dado se pueda valer de la retórica, porque lo más importante para el parresista es su decir verdadero. Tampoco para el autor francés la parresia es una pedagogía, porque no trata por fuerza de enseñar al que escucha, sino de arrojarle la verdad sin comprobar el progreso de la persona a quien le emite el mensaje.

Foucault deduce que en democracia existe incompatibilidad entre el uso de la parresia y la isegoria (Lorauz, 1990:201). Y esto es así porque únicamente existe la libertad entre iguales, y en este sentido, en la democracia griega se distinguía el grupo de la aristocracia que practicaba una deliberación democrática, que disfrutaba de la libertad de palabra, participando en la asamblea ateniense, frente al pueblo o masa que no disfrutaba de este privilegio. En este aspecto, Foucault analiza escenas concretas de la experiencia democrática griega, y su conclusión, según Moreno (2013:529), se aparta poco de la de Arendt o Hobbes, ya que para los tres el prestigio transforma las democracias en aristocracias de hecho. Frente a esta situación de desigualdad es difícil constatar dónde queda la práctica de la parresia<sup>4</sup>, quiénes la practican y qué ciudadanos se benefician de ella. Principalmente porque una característica principal del hablar con franqueza es el riesgo que produce para el que la practica (Foucault, 2011:60).

Justamente el hecho de que el filósofo francés se detenga en estudiar la relevancia de la parresia, del hablar con la verdad, pone el acento en un aspecto principal para relacionar directamente con la racionalidad, porque cómo podría estudiarse la racionalidad sin referencia a este hablar con franqueza. Cabría pensar que el calificativo de racional sólo

---

3 Isogoria palabra griega que significa igual derecho a hablar.

4 La primera observación que hace este autor de la parresia provenía de su lectura del periodo helenístico, y asociado a la labor del maestro con respecto a su discípulo; posteriormente analizaría la parresia vinculada a la democracia griega (Moreno, 2013:510).

puede ir dirigido a aquellos argumentos que remiten a un decir verdadero. Al menos así fue para la cultura griega. Desde Aristóteles y a través de toda su escuela, ciencia y sabiduría fueron durante siglos cultivadas por amor a ellas mismas. Significó un elemento primordial de la cultura helénica que dio dignidad al hombre. Francis Bacon, en cambio, aleja la ciencia de esta concepción, porque con él se abre el enfoque utilitarista de la ciencia bajo la consigna de “saber es poder” (Hirschberger, 1981:496-497). La separación entre racionalidad y ética lleva a alejar la aportación de Bacon de la humanización del hombre.

A partir del renacimiento, y por influencia del conocimiento científico de las ciencias naturales, se quiere llegar al conocimiento mediante una adecuada construcción de cadena de razonamientos. Pero el verdadero conocimiento se obtiene a partir de la correcta aplicación de una pulida formulación de definiciones de los significados de las palabras y de su orden dentro del discurso. Los primeros teóricos del Estado moderno construyen sus teorías bajo la influencia del razonamiento científico dominante, siendo este un razonamiento muy instrumental, que articula el razonamiento que un siglo después desarrollara Francis Bacon. Tanto es así que las observaciones de Bacon acerca de que el uso del lenguaje puede constituir el ámbito idóneo de la ocultación (Vallespin, 1990:271), como de forma indirecta indican los estudios sobre la parresia, no es un tema central para estos primeros pensadores. Durante parte de la historia pareció perderse el interés por analizar la relación entre racionalidad y veracidad, y de reflexionar sobre la relación entre poder y verdad.

Un breve recorrido por el pensamiento político lleva a las aportaciones de dos autores destacados, Maquiavelo y Hobbes, que teorizaron sobre el Estado moderno, argumentando en base a principios más pragmáticos que éticos. En el fundamento del estado moderno se remite a una razón de carácter instrumental, e influye el cogito cartesiano como razón universal, en tanto que sólo a través de él se puede determinar lo verdadero (Vallespin, 1990:10). En los planteamientos teóricos de estos autores interesa destacar sus definiciones sobre la racionalidad y la libertad en la formación de un Estado centralizado. La racionalidad de Maquiavelo implica una posición aséptica con respecto a la moral. De ahí deriva el adjetivo tan popular de “maquiavélico”, referido a que el fin justifica los medios. De hecho, él mismo reconoce que muchas, o la mayoría de las decisiones que adopta el gobierno llevan un coste, y a veces incluso para alcanzar la paz haya que utilizar la violencia y actuar cruelmente, de modo que para Vallespín (2013:167-168), en la teoría de Maquiavelo la trama de interés que compone el orden económico se asume como un fenómeno inmutable.

Hay que tener en cuenta al estudiar el pensamiento político de Maquiavelo que no había un paradigma claramente establecido del método científico, ni mucho menos una visión clara de cómo podía adaptarse a un objeto tan escurridizo como es la sociedad (Vallespin, 1990:269). Sólo tenían como referente el método científico de las ciencias naturales, y este en buena medida parece que condicionó la racionalidad política de estos autores clásicos que fundamentaron la conformación teórica del Estado moderno.

En la racionalidad de Estado que propone Maquiavelo hay también implícita una concepción de los ciudadanos como clientes, lo que permitiría utilizar instancias de manipulación, hoy día conocidas como técnicas de marketing (Del Águila, 2000:17-25). Desde esta perspectiva, la racionalidad política del teórico italiano tendería más hacia la retórica como persuasión, si así interesara al gobierno, alejándose de la parresia o hablar verdadero. Pero esto no significa que en Maquiavelo haya una ausencia total de reconocimiento ético en la actividad política, ya que también se interesó por la virtud, en un sentido republicano de amor por la libertad, que hace a los hombres generosos al ser capaces de apreciar sus intereses particulares como parte del bien común (Escámez, 2014:16).

El modelo de racionalidad de Maquiavelo fue analizado también por Apel (1985:9-10) quien distingue tres tipos de racionalidad política: la racionalidad técnico instrumental, la racionalidad estratégica y la racionalidad comunicativa. La instrumental parte del conocimiento técnico de un saber concreto, la estratégica requiere de la adopción de medios racionales teniendo en cuenta el posible comportamiento del adversario, y la racionalidad comunicativa se construye en diálogo con el otro. Siguiendo a Apel, para Maquiavelo un gobernante eficaz ha de decidir bajo el supuesto de que todos los hombres son malos, lo cual justifica que adopte medidas ajustadas a la racionalidad técnica, formulada a partir del conocimiento del tema. Junto a ésta la racionalidad estratégica cobra un peso todavía mayor. Las premisas que rigen el razonamiento en las ciencias naturales se aplican de tal modo a la formación del Estado moderno que alejan la labor del Estado de los principios éticos en el pensamiento de Maquiavelo. Esta concepción de la racionalidad política del florentino tiene mucho que ver con su concepción del ser humano. Según Hirschberger (1981:498-502) Maquiavelo describe que “los hombres son en general ingratos, volubles, simuladores, rehuidores de peligros, ávidos de ganancia, y cuando les haces bien son tuyos, pero cuando se te acerca la necesidad ellos se levanta contra ti”. Esta percepción de hombre justifica que el príncipe tenga que ser más temido que amado, porque “el príncipe ha de ser a la par león y

zorra”. Por otro lado, también para Apel, en Maquiavelo se distinguen dos formas de lucha, una por medio de las leyes, otra por la fuerza o la violencia. La primera es propia de hombres, la segunda de las bestias; sin embargo, ya que la primera a menudo no basta, hay que hacer uso de la segunda. Bajo esta perspectiva del ser humano se comprende la observación de Schmitt (1990) de que la política bajo la racionalidad estratégica de Maquiavelo está determinada por las relaciones que se establecen entre amigo enemigo.

Apel relaciona esta racionalidad estratégica con la actividad política y económica del capitalismo, que califica de curiosa coincidencia. La racionalidad estratégica tiene como finalidad maximizar el provecho económico y político, pero alejándose de propósitos éticos. De tal modo que en la concepción moderna de racionalidad se instrumentaliza el conocimiento con arreglo a fines estratégicos para maximizar los beneficios económicos y el poder. En esta misma línea de reflexión de Apel se situaría Tocqueville, según se deriva de la observación de Cadahia (2011a:734), quien a partir de este autor apoya la tesis de que la experiencia democrática está destinada a producir ciudadanos obedientes para una mejor articulación entre la democracia y la economía, de tal modo que la experiencia democrática aparece conectada con el liberalismo. Pero habría que decir mucho más, insistir de nuevo que la racionalidad estratégica, en tanto que procura unos fines sin considerar en particular si los medios utilizados son más o menos éticos<sup>5</sup>, pierde el interés por el significado verdadero, pues no estaría dándole prioridad a la verdad de los sabios, como proponía Platón, sino en argumentos pragmáticos que pueden escapar del hablar con franqueza.

En esta misma línea de confianza en los sabios o expertos, los teóricos contractualista creen que es posible construir una racionalidad convenida en un contrato social, descuidando de nuevo el hecho de que cualquier gobierno puede recurrir al razonamiento estratégico, poniendo en peligro los ideales puestos en la racionalidad concentrada en el sistema normativo elaborada por expertos, y que supuestamente representa el bien de toda la sociedad. En este particular, Sen (2010:38) define el contractualismo de autores como Locke, Hobbes, Rousseau o Kant, sujeto al principio de un hipotético contrato social, supuestamente resultado de la elección que hacen los representantes del pueblo, un contrato que se sustenta en la elección de instituciones ideales, y por ello también se le da el nombre de institucionalismo trascendental. Bajo esta misma perspectiva, la idea de razón de Hobbes se asienta en la necesidad de un sistema normativo basado en un contrato social

---

<sup>5</sup> Tampoco se preocupa si los objetivos logrados benefician al conjunto de la población.

fundamentado en normas racionales que den respuestas a los conflictos de intereses entre personas, entre grupos sociales, o incluso estados, normas que sirven a un interés de vida común (Apel, 1985:10). Para Hobbes, la racionalidad que orienta al soberano en su gobierno ha de estar guiada por la promulgación de leyes generales, capaces de canalizar la libre iniciativa de sus súbditos en la conformación de su propio destino (Vallespin, 1990:297).

Según Berlin (2004:232), Rousseau influye en otro contractualista como Kant, para quien la libertad jurídica queda definida como la facultad de no obedecer otra ley que no sea aquella a la que los ciudadanos han dado su consenso. Así que Kant, y a pesar de su interés en determinar unos principios éticos, reconoció también en sus escritos políticos que no se puede consultar a todo el mundo y en todo momento, dejando abierto el campo a los expertos, porque para este autor los fines racionales son los únicos que pueden ser objetos de hombres libres (Berlin, 2004:237). Del mismo modo, Locke afirmaba que “si la ley no existe tampoco hay libertad”, porque la ley racional equivale a la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es su interés, y no prescribe más que lo que persigue el bien general de los que están sujetos a esas leyes (Berlin, 2004:232). Pero aún reconociendo esta importancia de las leyes para la protección de las libertades de la ciudadanía, Bohórquez (2011:80) señala el posicionamiento crítico de Berlin en cuanto al peligro que supone fortalecer en exceso la vinculación entre gobernantes y gobernados, hasta el punto de negar la identidad personal de los gobernados, porque un robustecimiento de la regulación normativa iría contra las libertades individuales. Desde luego, delegar los asuntos públicos de forma generalizada en manos de los expertos tiene sus inconvenientes.

Gargarella (2006) realizó una investigación relativa a la valoración que hacen los jueces de los derechos sociales y los resultados apuntaron justamente al peso que tiene la constitución, interpretada dentro del enfoque contractualista, en cuanto a la apreciación que hacen estos profesionales de estos derechos. Los jueces parten del supuesto de que una de sus principales obligaciones es respetar la constitución, bajo el reconocimiento de que la voluntad del pueblo es la constitución, y que el pueblo no decidió incorporar los derechos sociales a la constitución (Gargarella, 2006:11). Para Apel (1985:11), por ejemplo, la validez social en base a normas que defienden los contractualistas se fundamenta en la racionalidad estratégica. También Rawls plantea un orden social de justicia en relación a un orden elegido, que no puede lograrse, según Apel, por las facciones de las condiciones externas que limitan la elección. El contractualismo apoya que los ciudadanos deleguen el poder en la

figura de un soberano, que por mediación de un sistema normativo regula la convivencia y la conducta de los individuos<sup>6</sup>, siguiendo un modelo de gobierno que inaugura Bodin, perfecciona Hobbes y Locke, y se mantiene en el siglo XX (Cadahia, 2011:168).

Foucault desarticula el paradigma clásico de soberanía que se sostiene en este enfoque contractualista al interesarse particularmente por las reglas móviles y en conflicto de los campos de experiencias (Foucault, 2008:158). Es más, para el autor francés el interés en la forma de gobierno ha de estar en mayor medida en fortalecer la capacidad de autogobierno del sujeto, en vez de dejarse llevar por un soberano. En línea con su defensa sobre el concepto de la ilustración de Kant, el filósofo francés sostiene la necesidad de que los hombres alcancen la mayoría de edad rechazando que otros le impongan su poder, proponiendo en dirección a que el individuo sea capaz de conducirse a sí mismo en asuntos en los que debe apelar a la razón (Vázquez, 1995:16). Si Foucault sigue esta aportación de Kant es porque éste va más allá de su defensa de la representación soberana de los expertos, apoyados en un sistema normativo en base a principios racionales. Kant introduce el interés por finalidades ética<sup>7</sup> como un ideal a alcanzar con la mayoría de edad del hombre, que se dará cuando éstos sean capaces de gobernarse a sí mismos sin mediación de expertos (Foucault, 2011: 11-30). Kant es precursor de la racionalidad ética en la modernidad por ser el primero en dar una concepción paradigmática de una legislación ética elaborada por una razón autónoma independiente de las creencias religiosas (Apel, 1985:6). Esta racionalidad ética kantiana es un pronunciamiento de la razón desde sí misma, y en este sentido Market (1992:64) critica que no esté vinculada a la experiencia.

Este protagonismo dado a los representantes políticos, hasta el punto de equipararlos con expertos o sabios, o la confianza en el contrato social sin dejar espacio a la reflexión con la ciudadanía, puede ser peligrosa. Se partiría de la premisa de que se fundamentan en las decisiones o principios más racionales con objeto de procurar el bien común, bajo la creencia de que es posible unificar intereses del pueblo en una sola verdad, que equivale justamente a

---

6 La visión pluralista de la democracia se sustenta en la creencia de que la sociedad la conforman un conjunto de personas motivadas principalmente por pasiones que impiden tomar decisiones racionales de acuerdo al interés general. En la sociedad existen facciones, por tanto, el objetivo de la Constitución es prevenir la opresión de unos contra otros, y en este particular destaca el politólogo norteamericano Alexander Hamilton, que entiende la constitución como la sede principal y exclusiva de la voluntad general, de tal modo que la voluntad genuina del pueblo reside en la constitución (Gargarella, 2006:12).

7 Es probable que el interés de Kant por las connotaciones éticas le venga de su lectura del libro de Adam Smith *La teoría de los sentimientos morales*, siguiendo la lectura de Sen (2010:153), quien señala que Kant conocía esta obra porque se lo comentó en una carta escrita en 1771 a su amigo Markus Herz, y fue antes de publicar su obra *Fundamentos para la metafísica de las costumbres* (1785) y *Crítica de la razón práctica* (1788).

ese bien común. Esta idea unificada de una razón universal se consolidó durante los siglos XIX, y continuó durante el siguiente, hasta la aparición en el siglo XX de pensadores críticos que proponían otros modos de entender y reflexionar sobre la racionalidad.

La idea de razón unificadora se fortificó con la racionalización y tecnificación de los procesos productivos, de la administración y gestión de las poblaciones, con la formación de la sociedad industrial, en relaciones estrechas con el conocimiento científico y el papel que éste desempeña en el dominio de la naturaleza y en el control de los hombres (Vázquez, 1995:16). Pero una concepción de la realidad democrática contenida en la representación de los expertos, y no del pueblo, que deja a los representantes políticos el poder de elegir, tiene sus peligros no sólo en cuanto a las dudosas garantías de que sepan en efecto tomar las mejores decisiones, también porque pueden existir otros intereses que muevan a los representantes a la toma de decisiones, alejadas del interés de la mayoría. Por esto, Foucault es crítico con la razón en mayúscula, como razón universal, pero esta crítica no le lleva al irracionalismo sino a detenerse en las formas específicas de racionalidad, para analizar sus límites y su formación histórica minuciosamente (Vázquez, 1993:143). La aportación de Foucault, desde esta perspectiva de la racionalidad, es interesante para la comprensión o asimilación de la diversidad social, un tema central, por cierto, en el pensamiento político de Amartya Sen.

Por tanto, Foucault señala otras realidades, se detiene en ámbitos concretos de análisis y reconoce la necesidad de que el sujeto pueda construir de forma creativa su propia identidad, como se verá en el capítulo cuatro. En este contexto de reconocimiento a la individualidad, y a la diversidad, la racionalidad técnica y la racionalidad estratégicas quedan obsoletas porque son insuficientes para construir una racionalidad que incluya lo múltiple, lo heterogéneo de las sociedades y las culturas, que son realidades confirmadas ya en la segunda mitad del siglo XX, y que comienzan a ser objeto de análisis académico. No por casualidad Zapata (2008:101), refiriéndose al siglo XXI habla del paradigma de la diversidad, porque en la actualidad la toma de decisiones políticas requiere con frecuencia que los profesionales y políticos estén en contacto con esta diversidad. La realidad de la diversidad lleva al concepto de racionalidad comunicativa planteada por Apel. Para Zapata Barreiro (2008) las sociedades occidentales se constituyeron sobre la base de la homogeneidad y de lo idéntico en términos culturales junto con la conformación del Estado nación, bajo este paradigma se adoptaron las primeras medidas de política social a finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX,

propiciando medias encaminadas a un colectivo de trabajadores muy general, escasamente diferenciados. En la era moderna se desarrolla cada vez más lo que Hirschberger (1981:464) llama desgarramiento y desintegración del espíritu, dándose una diferenciación de las naciones europeas, que va unido a la conformación moderna del Estado nación.

Según Apel (1985:10), la influencia de la racionalidad científico técnica en la racionalidad política que conforma el estado nación centra el interés en la relación sujeto con objeto, y descuida la relación sujeto con sujeto más propia de la racionalidad comunicativa. Reconoce, no obstante, que cierto nivel de relación sujeto con sujeto se da también, aunque de forma primitiva o básica, en la racionalidad estratégica. En cambio, sigue diciendo Apel, la racionalidad comunicativa ha tenido a lo largo de la historia pocos adeptos y se ha estudiado de forma aislada, sin integrarse en teorías sistemáticas de la comprensión de la racionalidad humana de la acción. Sobre esto se seguirá profundizando en este capítulo, al tratar la relación entre racionalidad y democracia deliberativa.

## **1.2 Libertad positiva, libertad negativa y política**

La racionalidad política es un elemento principal que caracteriza la forma de gobierno, pero también la noción de racionalidad responde a un particular modo de definir la condición humana y la libertad. En líneas generales, la libertad puede considerarse un imperativo categórico, un derecho universal, un bien para toda la humanidad. Pero los espacios de libertad son concebidos de forma diferente según sea el sistema política imperante, y esto hace que no todo el mundo disfrute de ella en el mismo grado. Ni siquiera hay unanimidad sobre qué significa el término libertad. En buena medida, el modo de percibir el mundo influye en nuestra definición de libertad.

Los conceptos de libertad positiva y libertad negativa fueron introducidos por Berlin (2004:69, 77), quien entiende la libertad negativa como ausencia de obstáculos para el logro de los deseos del hombre, y la libertad positiva la relaciona con el modo en que dirigimos nuestras conductas; en el ámbito político esto remite a la pregunta quién ha de gobernarnos, nosotros mismos u otro/s. De nuevo se retoma el asunto tratado anteriormente sobre quién tiene potestad para gobernar mi vida, los expertos por ser quienes conocen cuáles son las decisiones más correctas, las más racionales, o el propio individuo. Desde esta perspectiva, la libertad positiva se define en la relación que se establece entre racionalidad y libertad, de



tal modo que ha de existir la capacidad de racionalidad del sujeto, que lo legitima como agente activo en las deliberaciones, para que pueda participar en la toma de decisiones. Podría decirse que es su facultad de raciocinio la que hace que una persona pueda ejercer esta modalidad de libertad, según sea su capacidad de raciocinio podrá dejarse gobernar por otros o autogobernarse y guiarse por su propia racionalidad participando en la vida pública. En este particular, Kant reprocha la falta de minoría de edad del pueblo que apoya las revoluciones, porque una vez alcanzado el poder por el grupo de los nuevos líderes, caso de la revolución burguesa, por ejemplo, se pone en manos de los cabecillas delegando nuevamente en otros su libertad, de tal modo que la ley de todas las revoluciones para Kant es que quienes la hacen posible, en este caso el pueblo, vuelve a caer necesariamente bajo el yugo de aquellos que han querido liberarles (Foucault, 2011:39). En este caso la actitud pasiva del pueblo también puede deberse a una falta de responsabilidad, explicable por una actitud de dejadez o pereza.

Pero antes de entrar en detalle en la libertad positiva conviene delimitar qué puede entenderse como libertad negativa y las implicaciones políticas que trae consigo. Para Sen (1999:40) la libertad negativa se da en ausencia de restricciones que pueda una persona, el estado, o cualquier institución imponer a otros/as. Por ejemplo, si un individuo no puede pasear por el parque porque existe el peligro de ser asaltado por delincuentes, entonces hay violación de su libertad negativa. Sen reprocha que esta libertad negativa haya acaparado el interés de la tradición liberal hasta el punto de eliminar la presencia de la otra modalidad de libertad al equipararse el término libertad a la libertad negativa. En el caso de Berlin, esta libertad negativa también parece ocupar mayor atención que la libertad positiva, pero la libertad negativa para este autor no significa sólo ausencia de interferencias, también se incluyen las acciones no deliberadas de otros entre los comportamientos que atentan contra la libertad negativa, y además, cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será la libertad (Skinner, 2005:26). En lo que respecta a Sen (1997:132), define la libertad negativa en un sentido restringido de inmunidad de interferencias.

Las raíces teóricas de la libertad negativa, según Berlin (2004:231), provienen de Hobbes, que las formuló al teorizar sobre el Estado moderno, en cambio, no encontró concepciones claras de libertad negativa en el mundo antiguo (Skinner, 2005:31). La definición que da Berlin de libertad negativa, muy en la línea de Hobbes, ha sido criticada por Badillo (1991:62), que equipara la libertad positiva a la autonomía del individuo, y cree

que esta libertad positiva no ha sido bien planteada por Berlin debido a que se centra en exceso en la ausencia de restricciones, o libertad negativa, hasta tal punto que identifica la autonomía con la libertad negativa, porque descuida los obstáculos a la autonomía que no equivalgan a meras restricciones (Young, 1986:4).

La definición de Hobbes de libertad negativa, como ausencia de interferencia, es estratégicamente importante para el pensamiento político al legitimar la convivencia conjunta entre estado moderno y poder monárquico, distinguiéndose de la definición republicana de libertad negativa que dominaba entre los parlamentarios que se oponían al poder monárquico, y que definían esta libertad como ausencia de dependencia<sup>8</sup> (Skinner, 2005:30). Por tanto, y siguiendo a Skinner, en épocas anteriores a Hobbes, y entre los parlamentarios, la ausencia de libertad se daba por la dependencia con el monarca, de manera que equiparaban ser libre con ser independiente. Curiosamente, Kant también se aproxima a esta idea republicana de libertad<sup>9</sup> al insistir en la necesidad de que el hombre alcance su mayoría de edad, que sea capaz de gobernarse a sí mismo sin dependencia de los otros. En este sentido, Kant decía que el paternalismo es el mayor despotismo imaginable, en una defensa de que el hombre sea capaz de actuar autónomamente y no ser accionado por otros (Berlin, 2004:222). No obstante, y volviendo de nuevo al concepto de libertad negativa de Berlin, hay que matizar que el hecho de que incluya entre las acciones que la restringen también las no deliberativas, introduce la necesidad de que exista responsabilidad de nuestras acciones, pues este reconocimiento implica que tenemos que estar atento/a a nuestras acciones para que éstas no interfieran en el buen ejercicio de la libertad de los otros. Pero desde luego, esta responsabilidad no llegaría al nivel de compromiso social que trae consigo la idea de libertad positiva de Sen, vinculada a su enfoque de capacidad. La libertad positiva en Sen (2010:51) tiene una relación directa con el enfoque de capacidad, entendiendo capacidad, a grandes rasgos, como la libertad de elegir, o al menos de que existan las oportunidades para alcanzar los objetivos de lo que queremos hacer y ser en la vida. La capacidad es el poder de hacer algo, pero la responsabilidad que emana de esa

---

<sup>8</sup> Libertad como no dependencia por el republicanismo, por ejemplo Pettit, que entiende la libertad como no dominación en vez de no dependencia, por otro lado los que se adhieren al argumento neo-romano niegan que la voluntad pueda ser autónoma a menos que se libre de la dependencia respecto a la voluntad de otro (Skinner, 2005: 47)

<sup>9</sup> Moreno (2013:528) menciona las conexiones posibles del término *parresia* de Foucault con la libertad republicana, junto con su modelo de libertad como no dominación (Pettit, 1999:93-95; Skinner, 2009:183-185).

habilidad, de ese poder, según Sen, es una parte esencial en la perspectiva de la capacidad, lo cual abre un espacio para las exigencias del deber.

Esta ausencia de compromiso social en la noción de libertad de Berlin se deriva también de la diferencia que establece Hobbes y Berlin entre ser libre y ser incapaz, y que la distinguen de Amartya Sen. Hobbes pone el ejemplo de dos hombres que no pueden salir de una habitación por motivos diferentes (Skinner, 2005:25). Uno de ellos podría abandonar el cuarto si no se lo impidieran los muros y cadenas, el otro simplemente no puede por su discapacidad física. El primero es libre, porque podría elegir si se lo permitieran, pero el segundo, de acuerdo con Hobbes, y también con Berlin<sup>10</sup>, ni es libre ni no libre, es incapaz.

Estos ejemplos de Hobbes y Berlin ponen de manifiesto la relevancia que tiene, para la defensa de una u otra libertad, la concepción que se tenga del ser humano. A Hobbes se le conoce el dicho –el hombre es un lobo para el hombre–, idea compartida por otros contemporáneos suyos, esto justifica la necesidad de medidas restrictivas que impidan comportamientos coercitivos de unos contra otros. Por esto también, para Hobbes, dada la naturaleza humana, la paz civil sólo es posible bajo el sometimiento total a una soberanía indivisible y absoluta (Vallespin, 1990:257). En línea parecida, Berlin desarrolla sus conceptos de libertad en repulsa al pisoteo fascistas de libertades que él experimentó en su vida. El mismo Berlin (2004:220) reconoció que la concepción de la libertad deriva directamente de la visión que se tenga de lo que constituye un yo, y en este sentido reconocía la presencia en el ser humano de una parte racional y otra irracional, como se ha sostenido desde tiempos históricos. Quizás sea esta concepción del hombre la que le lleva a Berlin a decantarse más por la defensa de una libertad negativa. De hecho, reconoce que la libertad positiva y la libertad negativa son dos interpretaciones distintas de un mismo concepto que responden a dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables respecto a los fines de la vida (Skinner, 2005:24). En cambio, para Sen (1999:27) ambas libertades están estrechamente interrelacionadas, porque una concepción adecuada de la libertad debería ser tanto positiva como negativa, pues ambas son importantes aunque sean por razones diferentes.

---

<sup>10</sup> Siguiendo a Skinner (2005:27), Berlin distingue también entre la posesión formal y la posesión efectiva de la libertad negativa. Pone el ejemplo de un hombre que no puede leer porque se le impide su ceguera. En este caso el hombre ciego es formalmente libre para leer porque nadie se lo impide (posesión formal de la libertad negativa). Pero efectivamente no es libre porque no puede hacer uso de esa libertad formal.

Por otro lado, coinciden tanto Sen como Berlin en el reconocimiento de la diversidad social, pero lo abordan desde perspectivas distintas. Para Berlin (2004:252) el pluralismo implica la necesidad de libertad negativa, que le parece más verdadero y más humano que el control disciplinario y autoritario del poder que se impone sobre las clases, los pueblos o la humanidad. Los fines humanos son múltiples, inconmensurables, y están en permanente conflicto. La idea de conflicto permanente enlaza con la concepción del ser humano que tiene Berlin, comentado antes y que explicaría la importancia que concede a la libertad negativa. Berlin no da solución a este conflicto permanente por la presencia del pluralismo, de la diversidad humana, más que el respeto a la libertad negativa. Sen, en cambio, hará una defensa a ultranza de la libertad positiva, hasta el punto de que la libertad negativa tiene importancia intrínseca en sí misma porque promueve la libertad positiva. Su concepción de libertad positiva es más fuerte que la que recoge Berlin (Sen, 2002:9-19, Álvarez, 2012:79). La libertad positiva existe cuando una persona puede llevar la vida que quiere porque dispone de oportunidades sustantivas para ello (Sen, 1999:40).

Las implicaciones políticas de estas concepciones de libertad son importantes. Ya desde el mismo ámbito de la libertad negativa existen matizaciones diferentes del concepto, entendida como ausencia de interferencias, caso de Hobbes y Berlin, e incluso en Sen, o como ausencia de dependencia, propia, en perspectiva histórica, de la ideología republicana. Del mismo modo, el hecho de que no se reconozca la libertad positiva tiene un significado político relevante, por cuanto el apoyo de esta faceta de la libertad significa, de algún modo, defender las implicaciones políticas y civiles en la resolución de los problemas sociales, facilitando al menos las oportunidades necesarias a la población para que puedan ejercer su libertad en sentido positivo, y esto significa también la presencia del compromiso social<sup>11</sup>, sin el cual sería difícil asumir la responsabilidad de que estas oportunidades son parte importante para la existencia de libertad positiva, en el sentido de autorrealización, de alcanzar las metas que consideramos importantes para nuestras vidas.

Las referencias históricas a la libertad positiva se remontan a Aristóteles. La meta final de toda actividad humana para Aristóteles, su más alto bien, es lograr la felicidad o eudaimonia, que consiste en una vida activa conforme a la razón, y para ello especifica una

---

<sup>11</sup> Compromiso social y empatía son elementos muy significativos en la definición que da Sen de racionalidad con implicaciones éticas, y este rastreo de la racionalidad, que identifica vinculada a la responsabilidad social, está presente en muchas de sus obras (Sen, 2000, 2001, 2001a, 2001b, 2002, 2003, y su publicación de 2005: "Why exactly is commitment important for rationality?", entre otras). Esta relación entre racionalidad y compromiso social se recoge a lo largo de este trabajo, principalmente en el segundo y quinto capítulo.

serie de funciones y necesidades humanas a realizar para alcanzar una vida buena, y esta argumentación serviría como fundamento para la actividad política en su faceta distributiva (Sánchez Garrido, 2008:118). Para Aristóteles sólo en la comunidad se encuentra el hombre en su forma perfecta y acabada, y sólo en el ámbito social se realiza el bien en gran escala, porque la auténtica tarea y misión del Estado es la de procurar al demos la vida buena y perfecta (Hirschberger, 1981:209).

La influencia marxista también se hace notar en la concepción de libertad positiva de Sen. En Marx se aprecia apoyo a la libertad positiva cuando sostiene la idea de que ser libre significa poder planificar mi propia vida de acuerdo con mi propia voluntad, y esta libertad positiva remite al autogobierno o autocontrol de uno mismo (Berlin, 2004:228). En la definición que da Berlin de libertad positiva nada se dice de la importancia que tienen las oportunidades sustantivas para el desempeño de esta libertad. En cambio, Badillo (1991:64, 77) destaca que los liberales positivos consideran a una persona como no libre cuando carecen de los medios para hacer lo que desean, tanto es así que la libertad positiva defiende que la ausencia de algo puede hacer a una persona no libre.

Este desinterés por los medios necesarios para el desempeño de la libertad positiva se observa también en el ejemplo que pone Berlin (2004:225) al referirse a una situación en la que la persona no puede conseguir sus propios objetivos, esto es, no puede ejercer su libertad positiva. Si la persona ve que puede hacer muy poco o nada de lo que quiere, lo único que le queda es limitar o extinguir sus deseos y con ello cambiar sus metas para volver a ser libre. Desde luego, Berlin no califica que dicha reacción signifique aumento de libertad, en todo caso proporcionará más serenidad o integridad a la persona. Pero lo más significativo de este ejemplo es que no se le ocurra implicar al otro para que en efecto se propicie un aumento de la libertad positiva, como sí hace Sen al introducir el término compromiso social. Esto puede deberse al hecho de que para Berlin la libertad positiva, cuando no existe, es porque hay coerciones internas al individuo, y no se debe a una falta de disposición de recursos o posibilidades externas como reconoce Sen, junto con las coerciones internas (Bohórquez, 2011:76). El mismo Sen incluye a Smith, Aristóteles y Marx entre los defensores de la libertad sustantiva y positiva, frente a la concepción liberal y neoclásica de Berlin y Hayeck, que están centrados únicamente en la promoción de la libertad negativa (Sánchez Garrido, 2008:334).

Por tanto, Berlin restringe la libertad positiva al hecho de que no existan condiciones internas al individuo que impidan su autorrealización, en tanto que Sen incluye tanto las condiciones internas como externas como factores que pueden limitar la autorrealización de la persona, ya que ésta necesita de las mejores condiciones personales y del entorno para lograr los objetivos que se haya marcado en su vida (Álvarez, 2012:79, Sen, 2002:586). Probablemente, la percepción sobre el ser humano de la que parte Berlin le hace considerar la libertad negativa como prioritaria para garantizar la libertad tal como él la entiende. De hecho, la libertad positiva para Berlin (2004:216- 218) resulta de la respuesta a la pregunta ¿por quién soy gobernado?, o ¿quién es el más adecuado para decir lo que tengo que hacer o dejar de hacer?, y la respuesta a estas preguntas le lleva, muy en la línea con la democracia representativa, a) el detenerse en la libertad positiva por delegación, que se confía a los expertos, partiendo de la base de que el experto conoce mejor las verdaderas necesidades de la población. La libertad positiva en Berlin también toma otras acepciones, pero no llega a ser sinónimo de autogobierno sino de autorrealización, y sobre todo de auto perfección de la realización de uno mismo, y en esta comprensión de la libertad positiva influyeron idealistas británicos como Green, Bradley, Bosanquet (Skinner, 2005:22).

Sen en modo alguno se detiene a definir una noción de libertad positiva que tenga relación con esta cuestión de delegación del poder a los expertos. Muy al contrario, aprovecha cualquier ocasión que ve oportuna para destacar la gran relevancia que tiene la participación de la ciudadanía en los asuntos públicos<sup>12</sup>. En la obra de Sen la libertad positiva tiene que ver, como se ha dicho, con la existencia de medios que hagan posible que los individuos puedan dirigir sus vidas cotidianas, y en este planteamiento hay que recalcar el derecho fundamental a que dispongan de los medios necesarios para desarrollar sus libertades o capacidades. De este modo, el ejemplo del discapacitado que se mencionó anteriormente, descrito por Hobbes y retomado por Berlin, sería válido para ilustrar la libertad negativa, si en efecto no existen restricciones externas a la libertad. En cambio, esta persona, tal como la describen estos autores, no dispone de la más mínima libertad positiva (ya se verá que Sen menciona una libertad de bienestar o capacidad de bienestar). Así que para el desempeño de la libertad positiva, en los niveles más mínimos, se requiere de la implicación del otro, y de ahí la relevancia que toma el compromiso social en los escritos de Sen. Es más, para este autor (Sen, 2010:319) es completamente lícito, comprensible, en su

---

<sup>12</sup> “La democracia debe juzgarse no sólo por las instituciones formalmente existentes sino también por el punto hasta el cual pueden ser realmente escuchadas voces diferentes de sectores distintos del pueblo” (Sen, 2010:17).

forma de entender la racionalidad, y en su forma de entender la condición humana, que una persona tenga buenas razones para usar su libertad (capacidad de acción del agente) para mejorar la vida de los otros, especialmente de los más desaventajados en lugar de concentrarse sólo en su propio beneficio.

Retomando de nuevo la influencia que ha tenido el idealismo británico en la conformación de la libertad positiva, destaca el significado de esta libertad como autorrealización. Para Green, uno de los idealistas británicos, la libertad es alcanzar la armonía con la ley verdadera del propio ser (Skinner, 2005:23). En esta concepción de la libertad hay influencia de Aristóteles y de Hegel, como se hace notar en la comprensión positiva de la libertad como libertad de acción, ya que la libertad para Aristóteles implica llevar una vida activa con la finalidad de ser feliz (Sánchez Garrido, 2008:119). A su vez Hegel, influenciado por Aristóteles, influyó en estos filósofos idealistas británicos (Giusti, 2012:618; Skinner, 2005:22). Según Geus (1995:93), entre los neo-hegelianos se distinguen dos modos de definir la libertad positiva como autorrealización: a) libertad en la medida en que mis acciones realizan de la manera más completa mis propósitos, y b) libertad en la medida en que soy capaz de reconocermé en las acciones que ejecuto. Berlin se situaría en la primera, según Skinner (2005:24), pero también Sen, en buena medida. NOTA: Insuficiente, explicar esto, relacionar con Foucault.

A Hegel hay que situarlo en el segundo modo de entender la libertad positiva que distingue Geuss, esto es, libertad en la medida en que soy capaz de reconocermé en las acciones que ejecuto. Pero también el concepto de libertad de Hegel va intrínsecamente unido a la ética, tanto es así que la misma eticidad implica para este autor la idea de libertad como bien común que tiene en la autoconciencia su saber, su querer, y por medio del actuar su realidad efectiva con fundamento ético (Giusti, 2012:619).

Por su parte, el concepto de libertad de Foucault está influenciado por la definición de libertad de Hegel, al menos en estas dos cuestiones: libertad como acción que deviene en comportamiento ético y libertad como práctica que implica el auto-conocimiento de uno mismo. En línea con esto se trae a colación la observación de Cannolly (1993:381) con respecto a las connotaciones éticas implícitas en el compromiso político que trae consigo la acción del sujeto. El filósofo francés es partidario de la libertad de expresar de forma creativa nuestras identidades, y esto permite múltiples estilos de vida que conviven en un mismo territorio, una pluralidad de identidades políticas dentro de un Estado que ha perdido

su centralidad, siguiendo a Cannolly. Aunque existen ciertas influencias de Hegel en el pensamiento de Foucault, también se aleja en todo lo que haga referencia a universales, cosmovisiones generales del mundo, aspecto éste en el que Foucault fue se mantuvo muy crítico. Probablemente, le influyó también la concepción de la dialéctica hegeliana que le permite profundizar en el conocimiento detallado de racionalidades concretas, dejándole a la libertad la labor de liberar al sujeto de las ataduras de una racionalidad, que bajo determinadas relaciones y condiciones de poder, puede convertirse en cadena. Por otro lado, la noción de libertad foucaultiana no parece tener más semejanzas con la libertad positiva que la señalada arriba de autogobierno, lo que marca importante diferencia con Amartya Sen, ya que ambos tienen concepciones marcadamente diferentes de la libertad.

### **1.3 Racionalidad, libertad y democracia deliberativa**

La noción que se tenga de la racionalidad y la libertad en el ámbito político está delimitada, en buena medida, por la forma de gobierno imperante. En torno a esta relación, en concreto a la relación entre democracia, racionalidad y libertad, versa este apartado. En cuanto a la definición de la democracia ha tenido y tiene acepciones diferentes tanto teóricas como prácticas. Hay democracias más deliberativas y otras más representativas. El término democracia admite una variedad de adjetivos (representativa, participativa, formal, liberal, burguesa, popular, deliberativa, parlamentaria, etc.) que lejos de ser accidentales acaban determinando su sentido (Velasco, 2006:36). La palabra democracia, de origen griego, la componen dos términos, demos y kratos. Demos en la cultura griega se refiere al pueblo o “la gente” (los residentes masculinos adultos de la polis) y kratos significa poder, así que democracia viene a decir “poder de la gente” (Ober, 2008:3). Pero este poder de la gente varía considerablemente de una democracia representativa, asentada en el mecanismo de decisión basado en las reglas del voto, a una democracia deliberativa en la que el pueblo puede participar regularmente en la toma de decisiones. Esto lleva al dilema social que describe Sen (1999:70) y que se retoma en el capítulo quinto, que contrapone dos alternativas posibles en la toma de decisiones, frente a las cuales un individuo puede entrar en conflicto consigo mismo. Una alternativa del dilema nos hace optar a comportarnos de modo que el otro se pueda beneficiar de nuestras acciones, y la segunda alternativa posible en la elección sería enriquecerse uno mismo, aunque se posiciones uno en contra de los objetivos de otros, como puede suceder en el ámbito económico que tanto le interesa a Sen.



Esta definición de dilema social la toma del término “dilema personal” introducido por John Dewey, y que viene a significar lucha interna entre dos valores buenos en sus respectivos contextos, pero que se obstaculizan mutuamente. Una solución al dilema social la encuentra en una mayor participación de la ciudadanía en los debates públicos que contribuya a la existencia de más discusiones abiertas (Sen, 1999:95). Su preferencia política está en la defensa de una democracia por discusión, frente a una mera democracia representativa supeditada al voto electoral.

Se distinguen muchas y diferentes versiones de la concepción deliberativa de la democracia (Elster, 1998; Bohman, 1996; Cohen, 1989; Nino, 1991), pero una cuestión fundamental en esta forma de gobierno es la toma de decisiones públicas tras un largo proceso de discusión colectiva. En un plano ideal estas discusiones públicas van unidas también a la participación de todos los agentes implicados en el asunto a tratar en la deliberación, que han de comprometerse con los valores de la racionalidad y la imparcialidad (Gargarella, 2006:19). La imparcialidad en la discusión enlaza con la búsqueda de objetividad política en la democracia, basada en un razonamiento público constructivo y eficiente (Sen, 2004:9). La democracia deliberativa debería favorecer la reflexión y el debate, de manera que la ciudadanía pueda influir en el poder legislativo y ejecutivo, por esto para Velasco (2006:38) la deliberación significa debate abierto y público que posibilite que la ciudadanía se enfrente a ideas diferentes a las suyas para así mejorar sus propias opiniones. Para Nino (1996:201-202) el buen funcionamiento del sistema democrático requiere de una sanidad pública que atienda las necesidades sanitarias de toda la población, que exista la libertad de expresión, por ejemplo, porque una democracia no se sostiene sólo por el hecho de que se den elecciones libres. Si no se cuidan estas cuestiones básicas hay un deterioro del modelo democrático. La democracia se robustece con la participación de la ciudadanía en los debates públicos, siempre que no se delimite solo a la participación pasiva, sino también implicándose activamente en algún nivel de la toma de decisiones, ya que ocuparse de la política es ocuparse de lo que atañe a todos (Velasco, 2006:39, citando a Barber, 1984). En cierto modo el apoyo a la deliberación también significa un interés en alcanzar un razonamiento verdadero, que recuerda el concepto griego de *parresia* en su significado de hablar con franqueza.

Rousseau no vio tan claro esta confianza en la deliberación pública, en la que veía el peligro de dividir la sociedad en facciones, porque la deliberación dificulta la unidad social

al incitar a la defensa de los intereses particulares frente al interés común (Manin, 1987). Por su parte, Foucault también fue crítico con las bondades del modelo democrático, pero por cuestiones diferentes a Rousseau. Como se dijo anteriormente, según este autor isegoria y parresia se oponen en el sistema democrático, porque en la democracia existe un obstáculo a la consecución de la igualdad por las desiguales posiciones que tienen unos grupos sociales con respecto a otros (Moreno, 2013:509). En este sentido, Moreno destaca cómo Foucault analiza, a partir de la obra griega de Ión, las dificultades existentes en la relación entre la igualdad formal para intervenir en política y la libertad real para hacerlo, entre isegoria (igualdad formal) y parresia (libertad para hacerlo). Podría decirse que el análisis de Foucault se remite a un tiempo muy remoto que nada tiene que ver con nuestra democracia actual. No obstante, es difícil rechazar plenamente la pertinencia de sus observaciones para las democracias de hoy día.

Berlin (2004:247) reconoció que la democracia puede desarmar a una oligarquía, a un individuo o a un grupo de individuos, pero también puede aplastar sin piedad a las personas, igual que los gobiernos anteriores. También Constant y Tocqueville, dentro de la tradición liberal, consideran que cualquier modelo de gobierno tiene sus peligros, incluida la democracia, a no ser que se garanticen unos derechos que protejan de cualquier comportamiento de imposición del poder frente a la ciudadanía (Berlin, 2004:248). Tocqueville, por su parte, señalaba que el mayor inconveniente de la democracia representativa era la expansión de un individualismo en la que los individuos sólo son independientes durante las elecciones, tras lo cual vuelven a ser dependientes de sus representantes (Cadahia, 2011a: 736).

Desde luego Sen, quizás por su sesgo profesional en economía, no se detiene en analizar las posibles debilidades de la democracia representativa, pero sí opta por defender frente a esta una democracia más deliberativa. Su planteamiento de la democracia se ajusta más bien a un modelo ideal, que recuerda los tipos ideales de Weber. Se detiene fundamentalmente en describir las bondades de la democracia por discusión, y en particular apoya incondicionalmente la participación política y el razonamiento público. Pero no hace observación alguna de las dificultades que acarrearán las relaciones de poder en la participación y razonamiento público. Sen parece entender que es fácil llegar al razonamiento público, que nada afecta al buen funcionamiento de la discusión pública. Sus fundamentos básicos de racionalidad son resultado de su centralidad en las motivaciones de

las elecciones de la gente, y en las comparaciones entre las consecuencias de nuestras elecciones, mostrando menos atención sobre los tipos de razonamientos y las causas y circunstancias que los propician. Desde esta perspectiva es comprensible que Sen (2004:4) haga referencia a hechos históricos concretos de la India o China para resaltar que el mero hecho de que den prioridad a la discusión pública significa abrir la posibilidad al cambio social para esa sociedad. Menciona gobiernos municipales en Irán y la India en las que al incorporar elementos democráticos en el gobierno local contribuyeron a mejoras importantes de colectivos sociales desfavorecidos, como las mujeres, que consiguieron ciertos reconocimientos en algunas zonas de la India gracias a estos debates. El razonamiento público ha tenido una larga historia en diferentes partes del mundo, no sólo en Grecia, y su presencia en culturas diferentes hace difícil ver la democracia como una idea esencialmente occidental (Sen, 2005:10). Pero no llega a preguntarse por las condiciones sociales, económicas y políticas que favorecieron esos debates en los municipios concretos que él menciona, esto es, por las causas y circunstancias que explican el hecho de que éstos se produjesen en ese momento, o los factores explicativos de por qué dejaron de practicarse. Por esto, es importante analizar si existen explicaciones causales en la relación que se establece entre el tipo de racionalidad y de libertad que pueda ser significativa en una democracia deliberativa, o democracia por discusión, como la llama Sen, frente al tipo de racionalidad y de libertad que pueda caracterizar, en líneas generales, a la democracia representativa. Estas reflexiones se argumentan en base a las aportaciones de autores tan importantes como Aristóteles, Smith, Hegel, Marx, Kant o Habermas.

En lo que respecta a la democracia deliberativa hay que volver a retomar el concepto de libertad positiva y de racionalidad ética de Sen; pero antes se hará un breve recorrido histórico en torno a cambios significativos en la concepción de la ética, de la racionalidad y de la libertad política. Estas cuestiones son importantes para argumentar sobre la vinculación existente entre la racionalidad y la libertad que sirvan de fundamento para la democracia deliberativa.

En el primer apartado de este capítulo se recogen las diferencias que establece Apel (1985) entre racionalidad técnica o instrumental, racionalidad estratégica y racionalidad comunicativa. La primera razona en base a la relación objeto con objeto, es la racionalidad de la ciencia, del conocimiento científico. La racionalidad estratégica propone soluciones racionales en base a una relación entre agentes en pugna o en confrontación, asignándole al

contrincante el calificativo de enemigo, según Schmitt (1990). Pero en la racionalidad comunicativa se buscan argumentaciones más comprometidas en la comprensión de la relación de sujeto con sujeto. Apel dice que el pensamiento de Maquiavelo se ajusta a los dos primeros tipos de racionalidad: la racionalidad estratégica principalmente, pero también la instrumental. En realidad, la racionalidad comunicativa implica en sí misma que existe una actitud responsable, de compromiso social por parte de quienes participan en ella. Podría decirse que la racionalidad comunicativa va unida a principios éticos sin los cuales difícilmente puede practicarse este tipo de racionalidad. Esta implicación ética se aprecia en la valoración que hace Habermas (1996) de la racionalidad comunicativa, que evocan las ideas más viejas del logos, pues necesita para su desarrollo de la construcción de consenso mediante un discurso en el cual los participantes superan sus primeros puntos de vistas subjetivos para constituir un acuerdo motivado racionalmente (Flyvbjerg, 2000:3). La racionalidad comunicativa forma parte del desarrollo efectivo de una democracia deliberativa, que requiere previamente de una comunidad autogobernada de ciudadanos activos que se identifiquen con su comunidad y tejan fuertes lazos solidarios<sup>13</sup> (Gargarella, 2006:15).

Para Habermas, el camino hacia la constitución y el establecimiento de un baluarte contra la racionalización del poder y el relativismo está en una reorientación o superación del enfoque de los primeros filósofos centrados en la subjetividad<sup>14</sup> a una filosofía centrada en la inter-subjetividad, y este nuevo enfoque da lugar a la teoría de la acción comunicativa y a su ética del discurso, en la que se localiza su aproximación intersubjetiva (Flyvbjerg, 2000:2). La racionalidad de Habermas está muy en línea con la racionalidad comunicativa que define Apel.

Por su parte, la democracia por discusión que defiende Sen no puede concebirse sin una comprensión de su concepto de racionalidad ética que requiere también de una racionalidad comunicativa, o racionalidad discursiva como la llama él, y que se fundamenta en una racionalidad consecuencialista y comparativista, como corresponde al enfoque de la teoría de la elección social donde él se ubica. Desde esta perspectiva, las acciones de los

---

<sup>13</sup> Algunos autores que se detuvieron en estos aspectos deliberativos de la democracia, siguiendo a Gargarella (2006), fueron Rousseau, ya mencionado, Thomas Paine, Thomas Jefferson, quienes pensaron que para hacer posible la participación política de la ciudadanía se requería previamente de ciertas condiciones sociales y económicas, entre estas medidas previas incluían la educación en la virtud cívica y la organización de la comunidad en unidades pequeñas.

<sup>14</sup> Entre éstos Habermas incluye a Hegel con su idea de espíritu del mundo, pero también a Marx.

individuos pueden evaluarse en base a principios éticos que se califican según las consecuencias que traen consigo nuestro comportamiento. Esto quiere decir que hace falta una responsabilidad para con el otro, o compromiso social, para hacer efectiva esta racionalidad ética<sup>15</sup>. Sin embargo, no resulta fácil rastrear los orígenes históricos de estos principios éticos para una filosofía práctica.

Entre los primeros filósofos estudiosos de la ética cabe destacar a Kant, que equipara la moralidad a un principio universal que denomina “imperativo categórico”, y que funciona a modo de ley moral (Singer, 1995:255) bajo la máxima: “obra de tal modo que lo que no quieras para ti no lo quieras para los demás”. También Kant plantea una concepción dual del ser humano, por un lado somos seres naturales, determinados causalmente, y por otros seres no naturales y autodeterminados (Singer, 1995). Esto conduce, según algunos de sus críticos, a una incoherencia, que debilita su posición racionalista en lo que respecta a su tratado sobre la ética, o dicho de otro modo, no logra vincular la ética con la racionalidad porque no llega a relacionarlas mutuamente.

Una de las críticas más contundentes, en lo que atañe a la postura ética de Kant, le viene de Shopenhauer, quien le reprocha que centre la ética en el deber y no en lo que la realidad es. Shopenhauer le hace la siguiente pregunta a Kant: “¿Quién dice que “debe suceder lo que no sucede nunca”? Y él mismo responde, en oposición a Kant, que el ético como el filósofo en general tiene que contentarse con el esclarecimiento e interpretación de lo dado, de lo que está siendo y está sucediendo (Market, 1992:62). Porque para Shopenhauer, siguiendo a Market, el único tratamiento posible es el estudio del comportamiento, reconociendo sus causas a partir de las cuales reflexionar para saber filosófica y científicamente en qué consiste la moral del hombre.

En Sen la definición de racionalidad ética enlaza con el concepto de compromiso social, de lo que se ha hablado también en la sección anterior, e implica la adopción de un comportamiento responsable con el otro teniendo en cuenta que nuestras acciones tienen una consecuencia también en la vida de los demás. Sen no se detiene en el razonamiento causal que señala Shopenhauer; en retrospectiva pueden analizarse las causas que propician el comportamiento ético. A Sen le interesa mucho más insistir en la consecuencia de nuestros actos. Por otro lado, en Foucault su fundamento ético está más presente en su noción de libertad, en la que se observa la influencia hegeliana. En todo caso, la influencia de Hegel se

---

<sup>15</sup> La definición de racionalidad ética y sus características están recogidas en el capítulo dos de este trabajo.

aprecia sólo en la referencia a la libertad como acción y al razonamiento dialéctico que introduce. Para Hegel la cualidad universal de la acción no existe sólo en sí misma que además es sabida por el agente, y puesta, por tanto, en su voluntad subjetiva. Inversamente, el derecho de la objetividad de la acción se la afirma como sabida y querida por el sujeto en cuanto es este un ser pensante (Hegel, 1983:51) evidentemente, Foucault plantea como ideal de la libertad de acción la actividad racional del hombre que supere la imposición de las racionalidades impuestas por las instancias de poder (en el filósofo alemán serían los universales). Desde luego, hay otros aspectos importantes que los separan<sup>16</sup>.

Por su parte, el concepto de libertad en la democracia representativa, según Cadahia (2011a: 736) y siguiendo a Tocqueville, se reduce a la libertad individual, por lo que se concibe una idea negativa de la libertad, de manera que ser libre se fundamenta principalmente en la no presencia de interferencias de otros en la vida ajena, hasta el punto de que la libertad positiva puede llegar a percibirse como un atentado a esta libertad negativa. *Sin embargo, es difícil imaginar la democracia por discusión que aboga Sen sin referencia a la libertad positiva.* El mismo hecho de que el compromiso social sea necesario para el buen funcionamiento democrático refleja ya su preferencia por esta libertad positiva, porque el compromiso o responsabilidad con el otro significa implicarse haciendo algo, poniendo los medios necesarios para que el otro pueda ejercitar su libertad en el sentido de autorrealización, hasta tal punto que para la libertad positiva la ausencia de algo puede hacer que una persona no sea libre (Badillo, 1991:77). Aunque desde luego Sen en todo momento reconoce la importancia de las dos facetas de libertad.

Los orígenes teóricos del concepto de libertad positiva vienen de distintas fuentes, de Aristóteles, de Smith, de Marx, pero también del idealismo inglés mencionado anteriormente, con Green a la cabeza. Bosetti (1993) subraya justamente la relevancia de la libertad positiva en el pensamiento de Sen, porque esta libertad quiere decir para Sen que existen oportunidades sustantivas que favorecen que los seres humanos alcancen sus propios fines, y ubica los orígenes de esta noción de libertad en la democracia social de Aristóteles, que influiría posteriormente a los pensadores socialistas europeos, incluido Marx. Conill (2006:177) destaca el concepto de “bien humano” de Aristóteles, que está explícitamente

---

<sup>16</sup> Una cuestión fundamental que marcan distancias es la idea de la idea de Estado de Hegel. Al igual que Hobbes reconoce el valor de las pasiones, pero concluye que ha habido un progreso, una perfección de las formas de vida, y que el Estado no es sólo poder, sino que se halla impregnado de eticidad, de la moralidad que se desprende con naturalidad de la misma vida, puesto que la vida humana es por definición esencialmente moral, y el Estado –su idea, es consustancial a la naturaleza del hombre (Hegel, 1983:21).

vinculada con la necesidad de “establecer primero la función del hombre” y luego proceder a explorar la vida en el sentido de actividad. Ambas cuestiones, el “bien humano” y “la vida en sentido de actividad”, están reconocidos en el enfoque de capacidad de Sen. Esta relación de Sen con la democracia social y la libertad positiva de Aristóteles (Sánchez Garrido, 2008:524) se experimenta en la defensa que hace este último de la actividad política como libertad. La virtud de Aristóteles se asienta en la actuación del bien moral, que parte de la perfecta actuación del hombre según su actividad, y en este sentido separa la vinculación que establece Sócrates entre virtud y saber al establecer la vinculación de la virtud en la voluntad, esto es, en la acción del hombre (Hirshberger, 1981:202). La noción de libertad como acción política influye en el pensamiento de otros autores como Arendt (Skinner, 2005:24), pero también en Foucault. En Sen la noción de libertad positiva cobra el sentido de “autorrealización” o “auto-desarrollo”, entendida como libertad para autorrealizarse (Sánchez Garrido, 2008:523-524). La noción de libertad positiva en el pensamiento de Green, de influencias aristotélicas, se forma también junto con las lecturas que hace de Hegel y Kant. Por su parte, Green pasa a ser el primer pensador anglosajón en desarrollar una teoría política de la libertad positiva como autorrealización (Sánchez Garrido, 2008:530), una influencia que se hizo notar también en la obra de Sen.

Según Nussbaum (1990), los tres aspectos más relevantes del aristotelismo de Green que han repercutido en el enfoque de capacidad de Sen, serían: 1) Los fundamentos materiales de la libertad (nutrición, educación, participación política, etc.); 2) la importancia de todas y cada una de las personas y 3) la pluralidad de metas sociales constitutivas del florecimiento humano (Sánchez Garrido, 2008:531). Green compartía el punto de vista kantiano de que una buena voluntad operante era la esencia misma de la moral y que este principio podía prevalecer en todos los niveles de la sociedad. No creía en la libertad de algunos individuos solamente cuando se traduce en la servidumbre de los demás. Al asociar la libertad a la igualdad, Green favorece la asimilación del liberalismo a los valores morales del socialismo (Belaval, 1981:98-9). La libertad positiva tiene relación directa con la racionalidad ética de Sen, por cuanto esta noción de libertad requiere de la presencia del compromiso social, mediante el cual se dan los medios para que la gente pueda disponer de oportunidades sustantivas a partir de las cuales poder organizarse sus vidas. Hay implícito en este reconocimiento de la libertad positiva un razonamiento consecuencialista, que reconoce a su vez la necesidad de que haya responsabilidad social. El mismo hecho de la deliberación

para el razonamiento público requiere de que existan medios y disposiciones de agentes implicados en el debates que estén atentos a escuchar al otro, incluso a cambiar de opinión si hiciera falta. Y esto sólo se consigue desde una concepción humanista de la libertad que la da la libertad positiva.

Sin embargo, esta libertad positiva no es suficiente. Hace falta una disposición adecuada de los individuos para que la democracia deliberativa, y en particular le razonamiento público, puedan llegar a su máximo rendimiento. Para esto Foucault recurre al Kant, quien define al hombre en minoría de edad. La minoría de edad es la “incapacidad de valerse del entendimiento sin ser dirigido por otros”, superar la mayoría de edad es ser responsable, porque la causa no está en un defecto del entendimiento sino en su falta de decisión y coraje para valerse de sí mismo (Foucault, 2001:31-32). El filósofo francés aportará, influenciado por esta noción de libertad de Kant<sup>17</sup>, una definición distinta de libertad de la que da Sen. Las características de estas nociones de libertad de Sen y Foucault, elaboradas a partir de enfoques teóricos diferentes, se verán con más detalle a lo largo de este trabajo.

Pero antes hay que detenerse en las dos corrientes de pensamiento críticas con la racionalidad universal propia del pensamiento cartesiano. La distinción entre estas dos perspectivas es importante para comprender mejor cómo concibe Foucault la racionalidad. Según Foucault, las dos corrientes de pensamiento críticas que delimitan el pensamiento contemporáneo son, por un lado, una tradición que se interesa por la verdad de las racionalizaciones, sobre las condiciones del conocimiento verdadero. La segunda perspectiva, en cambio, está interesada en analizar el tipo de racionalización que caracteriza a una institución, a una organización económica, política o cultural (Vázquez, 1993:135). Foucault se sitúa en esta última, según Vázquez, que se concreta en una reflexión histórica y política sobre el presente, a la que el autor francés denominó “ontología de la actualidad”, y que tiene preceptores tan destacados como Hegel y algunos posthegelianos (Feuerbach, Marx, Weber, Nietzsche). En este sentido se discrepa de Vázquez, pues como ya se ha visto, también prestó interés por la veracidad sobre los razonamientos al estudiar el término griego de *parresia*, a pesar de que prestara mayor atención analítica al enfoque crítico que él llamó ontología del presente.

---

<sup>17</sup> La libertad de Kant se ajusta, en buena medida, al término que él utilizó de: *Sapere Aude*.



## **CAPÍTULO II.**

### **Racionalidad ética en Sen y Foucault**

La noción de racionalidad de Amartya Sen y Michel Foucault se orientan desde perspectivas teóricas distintas que les llevan a analizar aspectos diferentes de la realidad, y que conjuntamente enriquecen el estudio para una mejor comprensión de esta realidad. En lo que respecta a Sen la definición de racionalidad se entiende dentro de la teoría de la elección social, y esto le lleva a que se interese en analizar qué hace que una elección sea racional, incluso para describir y predecir el comportamiento del otro. Esta noción de racionalidad de Sen deriva en la necesidad de reconocer las dimensiones éticas del comportamiento racional y que está vinculada a la noción de compromiso social, y que implica responsabilidad para con los demás.

Por su parte, Foucault concibe la racionalidad como una construcción de la realidad que se da como verdadera, una racionalidad que describe o crea la realidad, y que tiene implicaciones en la formación de la identidad de los individuos. La connotación ética de la racionalidad de Foucault, por cuanto esta racionalidad es producto de las relaciones de poder, está en el uso o no de verdad a la hora de expresar o definir la realidad de una sociedad, o de nuestra identidad. Pero también la ética en Foucault implica una responsabilidad del sujeto consigo mismo en primer lugar, y que afecta a los otros, en tanto se mantenga una actitud crítica, y por tanto racional, con la realidad impuesta por el poder, y que sea a su vez creativa con respecto a la construcción de su propia identidad.

#### **2.1 Racionalidad ética en Sen**

La racionalidad de Sen se ajusta a los parámetros de la teoría de la elección social, al menos en la vertiente de racionalidad en el momento de la elección, y junto a ésta está otra vertiente de la racionalidad vista como instrumento para superar las limitaciones de individuos y grupos. Esta última racionalidad se refiere a la racionalidad necesaria para el funcionamiento de los debates públicos. Rastreando en varias de sus obras se recogen tres vertientes de racionalidad. En primer lugar hay una racionalidad en torno a las elecciones y preferencias de los individuos, considerando también las preferencias solidarias, y la

diversidad de razones sensibles a la elección. En segundo lugar hay una racionalidad encaminada a comprender lo que los otros están haciendo y por qué, pero también lo que los otros conocen y qué podemos aprender de ellos. En tercer lugar, una racionalidad que deriva de la anterior y que requiere del compromiso social, de la iniciativa propia en respuesta a lo que podemos hacer (Sen, 2004b: 44, 1993, 1999, 2003, 2004, 2005). Esta última vertiente de racionalidad desvela el trasfondo ético de su concepción de racionalidad. A continuación se recogen los planteamientos de Sen con respecto a la racionalidad en relación con cuestiones que han sido centrales en su obra: racionalidad y teoría de la elección social, su crítica a la racionalidad en el utilitarismo económico y la racionalidad vinculada al compromiso social.

### **2.1.1 Teoría de la elección social y racionalidad**

La racionalidad que define Amartya Sen se circunscribe dentro de la teoría de la elección social<sup>18</sup>, por lo tanto, se hace necesario definir las argumentaciones básicas y condiciones de esta teoría para comprender la visión que Sen tiene de la racionalidad. La teoría de la elección social tiene su origen en el siglo XVIII, con autores como Condorcet y Borda, principalmente<sup>19</sup>. Estos primeros teóricos rechazaron la arbitrariedad e inestabilidad en los procesos de elección social. Se centraron en desarrollar un marco para el estudio de las decisiones racionales y democráticas de un grupo, en particular atendiendo a las preferencias e intereses de todos sus miembros. La versión moderna de esta teoría se da en 1950 con Kenneth Arrow, que se interesó por las dificultades de las decisiones colectivas y por las inconsistencias a las que pueden llevar las elecciones, contribuyendo a darle a la disciplina una forma estructurada y analítica (Sen, 2010:122).

El fundamento de la teoría de la elección social se asienta en el reconocimiento a la diversidad humana, al hecho de que somos diferentes unos de otros tanto en nuestras características personales como en nuestras circunstancias externas (Sen, 1995:147). Esta constatación de la diversidad social lleva a que al estudiar las formas de elección de los individuos se apliquen criterios comparativistas y consecuencialistas, porque hay que tener

---

<sup>18</sup> “En este enfoque constructivo las percepciones de la teoría de la elección social desempeñan un papel sustancial” (Sen, 2010:49).

<sup>19</sup> El enfoque comparativista o consecuencialista se formó en el siglo XVIII con autores como Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx y Mill, entre otros. Esta perspectiva se compara y contrasta en el capítulo cuatro de este trabajo con el enfoque contractualista o institucionalismo trascendental, fundado por Hobbes, y desarrollado por Locke, Rousseau, Kant, entre los que destaca en el siglo XX: Rawls, Nozick, Gauthier, Dworkin, entre otros (Sen, 2010:444).

en cuenta las heterogeneidades personales, las diversidades medioambientales, las variaciones en el clima social, y las diferencias en la privación relativa asociadas a los patrones habituales de consumo (Sen, 1999:135). Es interesante destacar estos dos aspectos tan básicos en su comprensión de la racionalidad, el comparativista y el consecuencialista, que utiliza principalmente para detenerse en el estudio de las preferencias o elecciones de la gente. El enfoque teórico de Sen marca una vertiente de la realidad social, en tanto que otros aspectos de la realidad, visto desde otro planteamiento teórico distinto, como se verá con Foucault, se desconocen o se descuidan.

Desde la teoría de la elección social las elecciones que realizamos no están movidas en exclusiva por cuestiones racionales promovidas por el cálculo, o motivadas sólo por la consecuencia de los intereses personales, ya que existen otras motivaciones que enlazan con los sentimientos, y que marcan otros objetivos más altruistas resultante de nuestra interacción con los otros. En este sentido, Sen (2010:79) menciona a Smith y David Hume en el reconocimiento de que la razón y el sentimiento son dos actividades profundamente interrelacionadas. Estas particularidades de la teoría de la elección social, que reconoce también los sentimientos implicados en la racionalidad de las elecciones, le sirven de argumentación fundamental en su crítica a la teoría de la elección racional, en concreto en su crítica al utilitarismo.

Antes de describir las críticas más generales hechas al utilitarismo hay que detenerse en la que él recibe por el marcado carácter individualismo de sus planteamientos. También hay que hacer mención a la particular visión que tiene de la igualdad, porque la definición de este concepto sólo puede comprenderse situándolo en la teoría de la elección social que defiende. Para Robeyns (2005:105), su perspectiva está orientada a los resultados (las elecciones) en las cuales los individuos constituyen la unidad de preocupación moral por excelencia a la hora de juzgar los estados sociales, y por ello habla de un individualismo ético en el enfoque de Sen. En cambio, Sen (2010:277) justifica esta centralidad con dos argumentaciones: primero, porque los grupos no piensan en el mismo sentido que los individuos, aunque reconozca la profunda interdependencia entre unos y otros, y segundo, porque una persona pertenece a muchos grupos diferentes (de género, clase, profesión, nacionalidad, religión, y así sucesivamente). La justificación que da Sen de por qué su enfoque de capacidad, que se verá en el capítulo tres, es marcadamente individualista, descuida el hecho de que su centralidad en el individuo se debe a que el eje principal de

análisis son las elecciones de la gente, el resultado final como bien señala Robeyns, descuidándose los procesos previos a la elección que pueden interferir en estas elecciones (Otano, 2015:110), porque estos procesos se producen en interacción con los otros, siendo especialmente relevante la posición que ocupe el individuo en la estructura social. Desde luego, Sen tiene en cuenta el contexto social, o al menos lo menciona, pero en lo fundamental por cuanto afecta a las preferencias electivas de la gente.

Además, se hace difícil determinar qué es igualdad desde la perspectiva de la teoría de la elección social cuando se parte de la constatación de la diversidad social. Hay una pluralidad de variables que marcan las diferencias entre individuos, ya sean riquezas, ingresos, titularidad, entre otras muchas que pueden utilizarse en perspectiva comparada para delimitar la igualdad. Las exigencias de igualdad en los diferentes espacios no coinciden las unas con las otras precisamente porque los humanos somos tan diferentes y la igualdad en un aspecto (o variable) es acompañada por grandes desigualdades en otros (Sen, 1995:147). Esta constatación en Sen de la dificultad de determinar la igualdad le lleva a la constatación de la desigualdad, tan presente en toda su obra. Sen (1995:150) utiliza el término de “pluralidad interna” para referirse a las cuestiones que dificultan la demarcación de la igualdad: 1) La heterogeneidad de espacio en términos de cómo definimos la igualdad; 2) Las diferentes maneras en que podemos medir las distancias y comparar las desigualdades en la distribución de una variable, incluso homogénea. En buena medida, en la diversidad social va implícita la desigualdad. Es curioso observar cómo Sen, a pesar de interesarse tanto por la desigualdad, se haya desinteresado por los procesos que la producen, y esto es así principalmente porque su pensamiento está delimitado en la estructura de pensamiento de la teoría de la elección social, que le da una perspectiva unilateral de racionalidad. Esta delimitación del pensamiento de Sen se confronta vivamente con la propuesta crítica de Foucault, de la que se trata en la siguiente sección. En contraste con la teoría de la elección social, marco de referencia de Sen, esta desigualdad tan importante en su obra se descuida todavía más en el utilitarismo, como se pasa a desarrollar.

### **2.1.2 Crítica al racionalismo utilitarista**

El utilitarismo maneja con simpleza el asunto de la distribución social en coherencia con las argumentaciones que postulan. Frente a un determinado recurso, el objetivo utilitarista está en aumentar al máximo la suma total de utilidades, al margen de la distribución, y esto exige

la igualdad en la utilidad marginal de cada uno –la utilidad marginal es la utilidad que cada uno obtendría de una unidad más del pastel-. La racionalización del utilitarismo interpreta que la igualdad en la utilidad marginal implica la igual consideración de los intereses de todos (Sen, 1979: 156). Esto se debe a que la racionalidad económica suele moverse en una indeterminación contextual que lleva a ignorar exigencias morales (Sen, 1999:21). Se trata de una racionalidad que no considera en sus argumentaciones el evidente hecho de la diversidad social, y por tanto los variados intereses de los individuos, descuidando la distribución y su efecto entre la población, centrándose preferentemente en las evaluaciones sociales en base a agregados de individuos. Lo que el autor pone en cuestión es esa pretendida prioridad en la agregación de utilidades (o de satisfacción de los deseos) que plantea el utilitarismo en su evaluación social (Sen, 1995, 154-155). En su crítica al utilitarismo utiliza el ejemplo de Robert Nozick<sup>20</sup> para destacar la concepción hedonista de la felicidad que defiende esta doctrina económica (Sen, 1999:18). Porque una de las limitaciones del utilitarismo es el peso excesivo que concede a lo que la gente “consigue desear”, desentendiéndose de quienes están demasiado reprimidos o rotos para tener el valor de desear nada (Sen, 1995:166). Álvarez (1998:8) refiere sobre la particular simplificación del utilitarismo, que produce una visión muy estrecha de los seres humanos, empobreciendo enormemente el ámbito y alcance de la teoría económica.

En cambio, la racionalidad de Sen está interesada especialmente en comprender y considerar las motivaciones que utiliza la gente en sus elecciones, confirmando que entre estas elecciones se dan también objetivos o metas de naturaleza moral, en base a preferencias movidas por el sentimiento o la solidaridad. Esta *racionalidad ética*, sobre lo que se insistirá más adelante, cobra sentido dentro de la teoría de la elección social, frente a la teoría de la elección racional del utilitarismo que descuida considerablemente las implicaciones éticas en las elecciones de la gente. Para estos dos modelos de racionalidad el comportamiento explicativo de las elecciones de los individuos conduce a percepciones diferentes del ser humano. Frente a un individuo capaz de empatizar y ser solidario con los otros desde la perspectiva de Sen, está el individuo egoísta que sólo busca su propio placer propio del utilitarismo. Desde el punto de vista social el hombre puramente económico sería casi un

---

<sup>20</sup> Nozick (1989) pone el ejemplo de que si el placer como tal fuera nuestro máximo bien, como plantea el utilitarismo, todos querríamos estar atados y perpetuamente drogados, y es porque la racionalidad del utilitarismo es muy mecánica y en una sola dirección (Sen, 1999:18).

retrasado mental. La teoría económica se ha ocupado mucho de este tonto racional arrellanado en la comodidad de su ordenamiento único de preferencias (Sen, 1986. 2002).

Ciertamente, Sen ha dedicado buena parte de su trabajo a la racionalidad ética centrada en las elecciones de los individuos incluyendo también motivaciones diferentes al interés personal, principalmente como contrapunto y enriquecimiento a la racionalidad del utilitarismo, y esta racionalidad del enfoque comparativista en el que se ubica fundamentada su enfoque de capacidad que se explica en el siguiente capítulo. En líneas generales, podrían distinguirse sus aportaciones acerca de la racionalidad en el momento de la elección a otra vertiente de la racionalidad vista como instrumento para superar las limitaciones de individuos y grupos, se trata de la racionalidad necesaria para el funcionamiento de los debates públicos que él tanto defiende y que se desarrolla a continuación.

### **2.1.3 Racionalidad, simpatía y compromiso**

El trasfondo ético de su noción de racionalidad se aborda en un primer momento a partir de la definición que da de objetividad posicional. Bajo la perspectiva comparativista y consecuencialista que encierra la teoría de la elección social, la posicionalidad de cada individuo es un obstáculo total o parcial al razonamiento público (posicionalidad afectada por aspectos sociales, personales, etc.), ya que nuestra comprensión del mundo está anclada en nuestras experiencias, y la posibilidad de ir más allá de nuestros pensamientos puede ser muy limitada<sup>21</sup>, y para superarlo propone de la existencia de debates públicos que amplíen la comprensión de los otros (Sen, 2010:200-201). La objetividad posicional permite una mayor comprensión de cómo nuestro comportamiento está relacionado con nuestras creencias, y éstas son resultado de nuestra circunstancia personal y social. El rol de la posicionalidad es particularmente crucial en la interpretación de las ilusiones sistemáticas y persistentes malentendidos, los cuales pueden ser centrales en el análisis social (Sen, 1993:131). La ilusión objetiva<sup>22</sup> es una creencia posicionalmente objetiva, aunque de hecho pueda ser equivocada. La ilusión se identifica con creencias que son formadas sobre la base de una limitada estructura de observaciones posicionales (Sen, 1993:133).

---

<sup>21</sup> Las aportaciones de Sen están delimitadas por el marco teórico que utiliza, que es la teoría de la elección social. Esto hace que se centre en determinadas cuestiones, partiendo de una racionalidad más compleja del comportamiento humano en base a las preferencias y elecciones de los individuos. Otros asuntos de vital importancia para la racionalidad, como las derivadas de las relaciones de poder de los procesos implicados en la construcción de racionalidad, por ejemplo, quedan fuera de la zona de análisis de Sen.

<sup>22</sup> Su término de ilusiones objetivas tiene influencia marxista, como reconoció Sen (1993:132), y estudió detalladamente Sánchez Garrido (2008).

Esta definición de objetividad contrasta con la de Nagel (1986:5), para quien una opinión o forma de pensamiento es más objetiva que otra si depende menos de los aspectos específicos de la constitución y la posición del individuo en el mundo, o del carácter del tipo particular de criatura que es (Sen, 2010:187). La definición de Nagel se ubica en una concepción clásica de racionalidad con independencia de la posición del individuo, en tanto Sen parte de una concepción distinta de qué es racionalidad, incluyendo también aquí las motivaciones afectivas que afectan a la elección de los individuos. De cualquier modo, y al considerar esta perspectiva de Nagel, tiene sentido matizar que las observaciones posicionales orientan a un mayor grado de racionalidad si tomamos nota de la variabilidad posicional y tratamos de hacer las correcciones apropiadas (Sen, 2010: 187-188). Para superar la posicionalidad del individuo, que como Sen reconoce da lugar a la interpretación de las ilusiones sistemáticas y persistentes que pueden influir en el mal entendimiento social, y por tanto, en malas evaluaciones en los asuntos públicos (Sen, 2010:198), propone utilizar los debates públicos, el razonamiento público. Álvarez (2012:80) insiste en lo mismo en su lectura de Sen, que la deliberación<sup>23</sup>, el ejercicio de la razón pública ocupa un lugar central como ejercicio de libertad que racionaliza la misma conducta individual, y en consecuencia hace más consistente y real la libertad misma. Esto es así porque para Sen (2004b:4), en términos generales, la racionalidad es vista como la necesidad de someter las elecciones de uno a las demandas de la razón. Porque la objetividad posicional no quiere decir que el razonamiento se sitúa dentro de una tradición cultural particular, sino que las razones son relativas, particulares y múltiples a la vez. Pero en lo que más insiste Sen es en que “la posibilidad de elegir existe a pesar de las influencias culturales, y la actitud para dudar y cuestionar está al alcance de la capacidad de cualquier persona” (Sen, 2000:17-18).

Las implicaciones políticas de la racionalidad ética para Sen tienen lugar dejando espacio principalmente al compromiso social. La vinculación entre racionalidad y compromiso parte del hecho de que es necesaria la voluntad de uno mismo y la de los demás, esto es, la responsabilidad mutua para poner los medios que hagan posible establecer mecanismos de debates para evaluaciones racionales de los problemas sociales y estudio del comportamiento de los individuos, en base a establecer enfoques comparativistas y

---

<sup>23</sup> En los debates públicos cobra especial interés su defensa del espectador imparcial, introducido por Adam Smith como medio para evitar el parroquianismo de los valores y hacer un mejor escrutinio razonado desde diferentes perspectivas (Sen, 2010:74-75), este asunto se vuelve a retomar en el último capítulo.

consecuencialistas<sup>24</sup> antes de llegar a la resolución o decisión de la cuestión social concreta que se evalúe. Para ilustrarlo Sen (2005:6) menciona tres formas diferentes en las cuales el yo es central en la toma de preferencias y elecciones: a) El bienestar centrado en uno mismo; 2) La consecución de las metas propias; y 3) El poder elegir según los objetivos que se proponga. En cuanto a la toma de decisiones, los individuos se marcan metas que pueden incluir objetivos de otros, incluso violando la elección de metas propias. En este análisis se consideran las diferentes situaciones en las que pueden encontrarse los individuos para la evaluación de preferencias y elecciones, y en esta concepción de racionalidad son particularmente importante los términos de simpatía y compromiso social. La simpatía puede afectar a nuestro propio bienestar, pero no tiene por qué afectar a la consecución de sus objetivos propios ni a su elección de metas. El compromiso, en cambio, no necesariamente afecta al bienestar de la persona, pero sí puede modificar las propias metas y también alterar su elección razonada, y de alguna manera viola su propia elección de metas (Sen, 2005). Para definir y diferenciar los términos de simpatía y compromiso se parte de uno de los primeros en definir estos conceptos, y su implicación en la racionalidad económica, como fue Edgeworth<sup>25</sup> (Sen, 1986: 187).

Edgeworth entiende que la simpatía se da en el caso en el que el interés por otros afecta nuestro propio bienestar. Si el conocimiento de que se tortura a otros nos enferma, esto es un caso de simpatía; si no nos enferma, pero creemos que es algo malo y estamos dispuestos a hacer algo para detenerlo, esto es un caso de compromiso. Sigue diciendo Sen con respecto a la simpatía que el comportamiento basado en la simpatía es egoísta en un sentido importante, porque nos complace el placer de otros y nos duele el dolor de otros, de modo que la búsqueda de nuestra propia utilidad puede ser impulsada por la acción de simpatía. Es la acción basada en el compromiso, no en la simpatía, la que sería altruista en este sentido, porque el compromiso se da cuando una persona escoge un acto que en su opinión producirá un nivel de bienestar personal para él menor que otro acto también a su alcance (Sen, 1986: 187-188). Como se está viendo, el compromiso social tiene que ver con la responsabilidad que se define como el reconocimiento de interdependencia entre las vidas

---

<sup>24</sup> A este respecto Sen (2010:249, 272) dice que el razonamiento sensible a las consecuencias es necesario para un entendimiento adecuadamente amplio, y que la discusión pública y la deliberación van de la mano en la perspectiva comparativista.

<sup>25</sup> Es curioso que se deba a Edgeworth estas consideraciones sobre la simpatía y el compromiso en su análisis de las elecciones de los individuos, ya que, siguiendo a Sen (1986: 172), Edgeworth (1881:16) también afirmaba que: “el primer principio de la economía es que cada agente está movido sólo por su propio interés”.



de las personas que conforman una sociedad y se comprende justamente dentro de su concepción de racionalidad (Sen, 1999:72). Esta responsabilidad requiere de la disponibilidad política y de los individuos para ir más allá de los límites de sus específicos intereses propios (Sen, 1999, 2004b, 2005). La racionalidad de Sen tiene implicaciones ética y política, ética porque requiere del compromiso social para hacer más efectivas la perspectiva comparativista y consecuencialista de la teoría de la elección social, y política porque necesita de la colaboración de las instituciones políticas, y de toda la ciudadanía en general, para hacerla efectiva.

Como se ha visto hasta ahora, la racionalidad sobre la que teoriza Sen, en torno a las elecciones de la gente, tiene en cuenta la objetividad posicional, considerando los sentimientos, deseos o valores que las personas tienen con respecto a un objeto y en un contexto dado. Este tipo de razonamiento es muy distinto al que se utiliza en matemática cuando se dice que dos más dos son cuatro, en este caso de racionalidad básica en los cálculos matemáticos la posicionalidad o variación de perspectivas no son en principio relevantes (Anderson. 2003:4). Pero para Sen (1986: 209) las circunstancias pesan hasta el punto de reconocer el peso de los aspectos externos en las elecciones de la gente, tanto es así que si una persona descubre que puede hacer poco o nada de lo que desea llegue a la opción de contraer o extinguir sus deseos y estará libre, siguiendo el ejemplo que toma de Berlin (2004:225), de tal modo que si un tirano (o persuasor oculto) logra condicionar a sus súbditos (o clientes) para que pierdan sus deseos originales y abracen (interioricen) la forma de vida que ha inventado para ello, habrá logrado liberarle y hacerles libres de acuerdo con este enfoque. Desde luego, Sen no profesa esta postura, pues el ejemplo lo utiliza en su crítica al utilitarismo y en su defensa a ultranza de la libertad de elección, aunque en circunstancias extremas esta libertad pueda estar más limitada.

También dice que uno de los objetivos de la razón es la obtención de la verdad, y un medio para conseguirlo es ejercitando la crítica hacia la ideología y las creencias. Su confianza en la razón no implica la negación del hecho de que la gente suele dar razones de diferente índole para defender sus creencias, sin importar cuán crudas sean, como justificar la superioridad de una raza sobre otra, por ejemplo (Sen, 2010:65). Pese a que en la obra de Sen no existe un estudio de cómo y por qué se crean estas creencias, y qué sentido tienen que se construyan argumentaciones utilizando la razón para justificarlas alejándose de la verdad, si hay un reconocimiento a que estas creencias o falsos razonamientos existen. Esta ausencia

del análisis, de cómo y por qué se crean los falsos razonamientos, se da, principalmente, porque el marco de referencia que utiliza es el de la teoría de la elección social, que está centrada en el análisis de los resultados, las preferencias y elecciones de la gente. Y este marco conduce a que también se observe una dicotomía en el análisis de la realidad social entre las características internas (del individuo) y las características externas (de la sociedad), resultando un enfoque teórico demasiado estático para estudiar los procesos de cambio y para captar cómo los seres humanos producen activamente la sociedad (Otano, 2015:111). Se verá a continuación cómo responde Michel Foucault a estas cuestiones.

## **2.2 Racionalidad en Foucault**

La racionalidad es un aspecto fundamental en la obra de Foucault y que relaciona con la subjetividad del yo, hasta el punto de admitir que su objetivo principal ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura, que remiten a tres ámbitos: a) La objetivación del sujeto en la ciencia; b) La objetividad del sujeto en la práctica divisoria; y c) El más desarrollado en sus últimas obras, de cómo el ser humano se convierte a sí mismo en sujeto, y de cómo los hombres aprenden a reconocerse a sí mismos como sujetos (Foucault, 1988 :3). Esta centralidad de la racionalidad en la obra de Foucault, una racionalidad con entidad propia muy diferente a de Sen, servirá para ayudar a concretar aspectos no resueltos o desatendidos en el trabajo de Amartya Sen.

En la sección anterior se analizó el término racionalidad en Sen delimitado en el ámbito de las elecciones de la gente, asunto que motivó al autor a centrarse en este tipo de racionalidad argumentada a partir de la teoría de la elección social. El factor propiciatorio de este interés por la racionalidad en torno a las motivaciones que fundamentan las elecciones de la gente y sus consecuencias, entra dentro de sus inquietudes como economista, resultado de su enfrentamiento con la doctrina utilitarista ubicada dentro de la teoría de la elección racional. En cambio, Foucault argumenta sobre otro tipo de racionalidad que resulta de una de sus preocupaciones intelectuales más importante, las relaciones de poder. Dichas relaciones de poder están presentes en toda sociedad, porque una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción (Foucault, 1988:17), y en las relaciones humanas hay todo un haz de relaciones de poder que puede ejercerse en el ámbito laboral, en el seno de la

familia, en una relación pedagógica, en la política (Foucault, 1994:259). Las particularidades de las relaciones de poder marcan también los atributos de racionalidad que las producen y promueven.

### **2.2.1 Racionalidad y relaciones de poder**

Foucault sitúa a las relaciones de poder en un sistema o estructura marcado por diferenciaciones de relaciones de unos con otros, diferenciaciones jurídicas o tradicionales de estatus y de privilegios, deferencias económicas, diferencias en la ubicación en el sistema productivo, diferencias lingüísticas y culturales, diferencias en las destrezas y las competencias, entre otras compatibles con ese énfasis en la diversidad social que recoge Sen, dichas diferencias hacen posibles que unos individuos puedan actuar sobre otros con objeto de mantener sus privilegios, acumular ganancias, ejercer una función u oficio (Foucault, 1988:18). La racionalidad para este autor es un eficaz instrumento al servicio de estas relaciones de poder, pero también la racionalidad se expresa en las prácticas de resistencia al poder impuesto, lo que implica una racionalidad vinculada a la libertad que quiere propiciar una transformación o cambio creativo del sujeto, como se verá en este trabajo.

Hay grados de racionalidad, y estas racionalidades se transforman con el tiempo y los acontecimientos del mismo modo que se transforman las relaciones de poder. Como dice Flyvbjerg (2003:319) en perspectiva foucaultina “el poder define lo que cuenta como racionalidad y conocimiento”. Otra característica de las relaciones de poder es que son dinámicas y recíprocas, pero sobre el aspecto de reciprocidad Flyvbjerg (2003:322) se mantiene crítico, porque mientras el poder produce racionalidad lo hace en un contexto de fuerzas sociales asimétrica. El poder tiene una clara tendencia a dominar la racionalidad en esta dinámica, y sobrepasa la relación entre conocimiento y racionalidad en estado puro. Parafraseando a Pascal, uno podría decir que el poder tiene una racionalidad que la racionalidad no conoce. La racionalidad, por otro lado, no tiene un poder que el poder no conozca (Flyvbjerg, 2003:325).

Flyvbjerg (2003:319), en paralelo a este pensamiento de Foucault, distingue también entre racionalidad y racionalización, y aquí es el término *parresia*, de gran importante para delimitar la distinción entre racionalidad y racionalización. No todos tienen la suficiente libertad para interpretar y usar la racionalidad con el propósito de definir la realidad, ni siguiera para definirla de acuerdo a unos principios de verdad (*parresia*), si se hace de

acuerdo a la verdad se está en línea con la racionalidad, pero si la razón se usa alejándose de la verdad, entonces es está al nivel de la racionalización. La relación entre racionalidad y racionalización es a menudo lo que Irving Goffman llama una relación polarizada entre los que se sientan delante y los que están detrás. “Al frente la racionalidad domina, frecuentemente como racionalización presentada como racionalidad”. “El estudio de caso que analiza Flyvbjerg, y que se referencia en el capítulo uno y cuatro, indica que la libertad para racionalizar ni es universal, ni inevitable, ni ilimitada. Toda actividad política y administrativa no puede ser reducida a racionalización, porque existen diferentes grados de racionalidades, y las racionalizaciones pueden ser retadas tanto racionalmente (racionalidad) como por medio de otras racionalizaciones (racionalización)” (Flyvbjerg, 2003:321).

La racionalidad implícita en las relaciones de poder se expresan mediante las tácticas, incluyendo los discursos a menudo muy explícitos en el nivel en el que se inscriben, e incluso con referencia específica al poder local, relaciones de poder que se entrelazan unas con otras para producirse y reproducirse, encontrando apoyos, pero también resistencias (Foucault, 1980:114). Las relaciones de poder van unido a la construcción de racionalidades en plural, porque el concepto unitario de racionalidad es peligroso para Foucault; lo que hay que hacer es analizar racionalidades específicas mediante el estudio de las prácticas, en lugar de invocar siempre una racionalidad general, porque se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias, tomando como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder (Foucault, 1988:5).

Este tipo de racionalidad que da el fundamento a la acción del poder son intencionales, ya que se producen con un propósito que está atravesado de parte a parte por el cálculo, porque no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos (Foucault, 1980:114). Estas racionalidades o estrategias implícitas en las relaciones de poder pueden tomar tres sentidos: 1) Se trata de una racionalidad construida para conseguir unos objetivos; 2) La racionalidad resulta de un juego dado en el que uno actúa en función de lo que piensa que debería ser la acción de los otros, y de lo que cree que los otros pensarán de la suya, y; 3) Una racionalidad que determina estrategias con el fin de privar al adversario de sus medios de combate y de obligarlo a renunciar a la lucha (Foucault, 1980, Cadahia, 2013:37). Además, las relaciones de poder son móviles, es decir, que pueden modificarse, que no están dadas de una vez para siempre, y no puede haber relaciones de poder sino en la medida que los sujetos son libres (Foucault, 1994:269). Pero la racionalidad es siempre dependiente del

contexto, porque el contexto a menudo es poder, hasta el punto en el que la comunicación puede caracterizarse más por una retórica no racional y por el mantenimiento de intereses que por la libertad de dominio y búsqueda de consenso, porque en los procesos comunicativos se hace uso de la elocuencia, del control oculto, de la racionalización, del carisma, usando las relaciones de dependencia entre participantes, más que mediante argumentos racionales, concernientes al asunto en mano (Flyvbjerg, 2003:320).

Los sujetos son libres en tanto se pueden oponer al poder establecido, o a la identidad impuesta por las instancias de poder, como se verá con más detalle en el capítulo cuatro. Estas resistencias<sup>26</sup> contra el poder, en tanto que implican también racionalidades, comprenden los siguientes aspectos: 1) Son luchas que cuestionan el estatus del individuo y se posicionan a favor del derecho a ser diferente y a todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuales. 2) Se oponen a los efectos del poder vinculados al saber, a la competencia y clasificación: luchan contra los privilegios del saber. Pero también se oponen al misterio, a la deformación y a las representaciones mitificadoras impuestas. 3) Finalmente, todas estas luchas se mueven en torno a la cuestión de quiénes somos; y también implica un rechazo a la determinación científica o administrativa para definir quién es uno (Foucault, 1988:6-7). Desde esta perspectiva, Foucault sitúa a la resistencia en un voluntarismo dedicado al desenmascaramiento político de todos aquellos planteamientos que ocultan el originario campo de batalla de toda pretendida voluntad de verdad (Cadahia, 2013:39). La racionalidad de las relaciones de poder se ajusta a unas características, una de ellas es que así como las relaciones de poder son producidas y reproducidas, lo son también las racionalidades correspondientes. Incluso las relaciones estables, con raíces históricas, no son inmutables ni en forma ni en contenido, porque estas relaciones de poder necesitan de argumentaciones que utilizan los agentes implicados para mantenerse en el poder, y esta realidad se observa en diferentes ámbitos de la vida, no sólo en el político, administrativo u organizativo en general.

### **2.2.2 Racionalidad política**

En líneas generales, el concepto de racionalidad en Foucault pone la atención en aspectos diferentes que marcan distintas vertientes de racionalidad en Foucault. Una primera racionalidad está vinculada a la construcción del saber para la conducción de las conductas

---

<sup>26</sup> Resistencias que remiten al concepto de libertad en Foucault, y que se trata en el capítulo siguiente.

de los otros, que deriva de un poder vinculado a una cuestión de gobierno, pero no en el sentido único de gobierno en la esfera política y para la gestión del Estado, sino en una acepción más amplia de gobierno que designa el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos (Foucault, 1988:15). Por otro lado, aunque en estrecha relación con esta racionalidad, Foucault (1994:267) destaca una acepción de racionalidad muy importante en su obra, referida a la relación entre sujeto y verdad, y de cómo el sujeto entra en determinado juego de verdad que se verá en la siguiente sección.

En lo que respecta a la racionalidad que lleva a la conducción de los otros, esta puede ser analizada centrando el estudio en las prácticas utilizadas, es lo que hace Foucault al estudiar los mecanismos carcelarios, las medidas contra la locura, la sexualidad, y entre estas prácticas incluye también los discursos emitidos, creados para justificar las prácticas dadas y conseguir los objetivos marcados. La racionalidad política que se utiliza para la conducción de conductas se describe aquí en sus elementos principales, sin detenerse en estudios concretos del autor.

Foucault (2003:45), en este interés por conocer la relación entre saber y sujeto llega a centrarse en las relaciones de poder por cuanto estas tienen el poder de fabricar sujetos, y lo hace mediante dos mecanismos o instrumentos: la disciplina y la biopolítica. La disciplina<sup>27</sup> trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar; y tras un primer ejercicio de poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, se tiene un segundo ejercicio que no es individualizador, sino masificados, por decirlo así, que no se dirige al hombre-cuerpo sino al hombre-especie y es a lo que se llama biopolítica introducida a finales del siglo XVIII (Foucault, 2003:208).

En este sentido, la racionalidad política no opera como mera ley que reprime, ni mediante una ideología dominante, lo hace mediante las prácticas que se conciben históricamente por medio de los procesos o procedimientos utilizados (Cadahia, 2011:171-172). La racionalidad política, en términos generales, que hace uso de la biopolítica y de la disciplina, convierte a los sujetos en objeto de saber y en objetos de poder (Cadahia, 2011:167). La genealogía en Foucault, como postura crítica con las racionalidades

---

<sup>27</sup> La disciplina implica un sistema de vigilancia, jerarquías, inspecciones, escrituras, informes: toda la tecnología que podemos llamar tecnologías disciplinarias del trabajo, que se introduce desde fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII (Foucault, 2003:207).

impuestas, libra un combate contra los efectos del poder propio de los discursos considerados como científicos<sup>28</sup> (Foucault, 2003:19).

La introducción de las disciplinas a las que se refiere Foucault se dan en Europa a partir del siglo XVIII y no implica en modo alguno, y menos de forma automática, un vuelco a la obediencia de parte de los individuos, más bien las disciplinas se entienden como un proceso de ajuste crecientemente controlado mediante el uso de la razón en beneficio del sistema económico, por cuanto contribuye al desarrollo de las actividades productivas, a los medios de comunicación vigente, y al juego de relaciones de poder en general (Foucault, 1988:13-14).

El estudio de la disciplina y de la biopolítica entra dentro del análisis de la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir del ambicioso proyecto de analizar la razón gubernamental en perspectiva histórica (Foucault, 1978:362). Esta razón gubernamental se construye en base a tres pilares interrelacionados: la soberanía, el Estado y el gobierno, pilares que no se excluyen sino que se conjugan, se superponen y deben ser tratado como un triángulo, formando la compleja figura de la racionalidad política moderna (Biset, 2006:19, Foucault, 1978:111).

La racionalidad política, en líneas generales, se ha modificado sustancialmente desde el siglo XVIII hasta la actualidad. A finales de los setenta del siglo XX Foucault (1979:71) observaba la tendencia de la racionalidad política a apoyarse en los principios del neoliberalismo, como respuesta a la crisis de las políticas keynesianas, dando un giro a un mayor protagonismo en la política de los valores del mercado. Se empieza entonces a considerar el mercado como un objetivo a realizar y universalizar, y como modelo de un proyecto de sociedad, hasta el punto de que el Estado se limite principalmente a fijar las reglas de esta dinámica mercantil, dejando libertad a los actores económicos (Biset, 2006:17).

En perspectiva histórica, Foucault (1978:356) describe el nacimiento de la gubernamentalidad moderna y contemporánea de mano de los economistas liberales, superando la razón de Estado de la época clásica. Los liberales introducen la figura más modesta del gobierno, que se limita a promover los procesos propios de la economía general

---

<sup>28</sup> “Pero a esta cuestión: “¿Es o no una ciencia?”, las genealogías o los genealogistas responderían: “Pues bien, lo que se les reprocha, precisamente, es hacer del marxismo o del psicoanálisis, o de tal o cual cosa una ciencia” (...), ¿no hay que plantearse la cuestión, interrogarse sobre la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia?” (Foucault, 2003:19).

y la gestión de la población (Foucault, 1978, 362-264). De este modo, Foucault pone sus miras, a diferencia de Marx, en los aspectos políticos, pero a partir de las influencias ejercidas por las teorías económicas de los fisiócratas y liberales ingleses, de tal modo que el liberalismo desarrolla un saber que tiene por objeto la riqueza de la nación y a la población a la que intenta mejorar (Biset, 2006:14-15).

Esto lleva, según Biset, a que la economía se empieza a interesar por las reacciones colectivas de la gente, que incluye análisis de la población sobre tasas de fecundidad, de mortalidad, de epidemias, de productividad, y entre ésta se incluyen también las preferencias electivas de la gente, por las que se interesa la doctrina utilitarista, y que son de gran interés en los estudios económicos. En relación con el éxito de estas racionalidades liberales se trae a colación la observación de Sen (1999, 45) sobre el escaso éxito que han tenido las críticas hechas al utilitarismo, ya que esta doctrina económica siguió triunfando en el siglo XX a pesar de las críticas recibidas. Los economistas en su mayoría apoyaron las argumentaciones presentadas por Lionel Robbins<sup>29</sup>, y otros en su misma línea, y en el ámbito filosófico la corriente triunfante fue la lógico positivista<sup>30</sup>. Estos defensores de la economía tradicional sostenían que las comparaciones interpersonales de la utilidad no tenían fundamento científico, pues según Robbins (1938:636): “cada mente es inescrutable para cada otra, y ningún denominador común de sentimientos es posible”. De este modo, para Sen los fundamentos epistemológicos de la economía utilitarista del bienestar llegaron a ser considerados como irremediabilmente defectuosos.

Esta observación descrita por Sen se comprende bien desde la perspectiva foucaultiana, ya que el análisis sobre el poder lleva a la premisa de que el poder define lo que cuenta como racionalidad y conocimiento, y de este modo lo que cuenta como realidad (Flyvbjerg, 2003:319). A este respecto, y haciendo hincapié en la influencia de las doctrinas económicas, Biset (2006:16) cita un enunciado de Foucault (1979:170-171) dicho en una de sus conferencias, cuando increpaba a sus oyentes con las siguientes palabras: ““ustedes entienden muy bien que si no hay más que una sola lógica del capital”, la de la ganancia, su

---

<sup>29</sup> Lord Lionel C. Robbins (1898-1984) fue un economista británico que llegó a ser director de la London School of Economics, y trabajó con otro economista de peso en el siglo XX como fue Hayek. Define la economía como la ciencia que estudia el comportamiento humano dado en relaciones entre medios escasos que tienen usos alternativos” (Robbins, 1932).

<sup>30</sup> La filosofía positivista o positivismo lógico se desarrolla en el siglo XX en torno al círculo de Viena. Para esta corriente filosófica en la significatividad del lenguaje sólo son válidas las proposiciones empíricas y lógicas, descartándose las no significativas por no tener valor cognitivo en torno a las proposiciones señaladas, sino sólo emotivo (Ayer, 1981).



fin está inscrito entonces en “callejones sin salida”; y no habrá ya capitalismo, pero si por el contrario (¡como voy a demostrarles!) el capitalismo se produce según una diversidad de espíritus y racionalidades, entonces se abre todo “un campo de posibilidades””. Estas palabras de Foucault resultan bastante sugerentes como muestra su análisis sobre el neoliberalismo. De hecho, según Gordon (2015), el neoliberalismo es considerado por Foucault como un novedoso conjunto de nociones acerca del arte de gobernar, “un fenómenos considerablemente más original y desafiante que aquel que la cultura crítica de izquierda reconoce, y que su desafío político es uno para el cual la izquierda está mal equipada para responder<sup>31</sup>”.

### **2.2.3. Racionalidad, parresia y subjetivación**

La atención puesta en la relación entre sujeto y verdad le permite a Foucault detenerse en cómo se crean subjetividades y lo que esto significa para la constitución de identidades sociales, pero en último término remite a la necesidad del sujeto de búsqueda de verdad, mediante la ejecución de actividades, a modo de instrumentos prácticos, racionales, que se hacen críticos contra la identidad impuesta. La categorización de los individuos los ata a una identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros reconocen en ellos, y esto los transforma en sujetos, entendiendo la palabra sujeto en dos acepciones: a) sujeto porque se somete a otros a través del control y la dependencia; b) y sujeto por cuanto está atado a una identidad impuesta a falta del auto-conocimiento de sí (Foucault, 1988:7). Esta relación entre racionalidades y subjetivaciones afectan a la creación de identidades<sup>32</sup> y remiten a una cuestión central en su obra como es la relación entre sujeto y creación de verdad, y que supera el mero interés inicial del autor por la relación entre poder y saber (Foucault, 1994:267). Pero más que verdad en sí, vista en un sentido unitario, se refiere a los juegos de verdad, entendiendo juego como un conjunto de reglas de producción de verdad y que obtiene unos resultados en las conductas de la gente (Foucault, 1994:274). El interés que pone en la verdad como posible elemento de racionalidad tiene su fundamento teórico en el término parresia que se introduce con la cultura griega. La parresia para los

---

<sup>31</sup> Llega incluso a decir Foucault, en palabras de Gordon (2015:7), que “el socialismo no posee ni nunca ha poseído su propio y distintivo arte de gobernar”.

<sup>32</sup> “El poder no solamente reprime, sino también produce un modo de individualización que es, precisamente, aquel que nos conduce a buscar e intentar liberar una identidad perdida” (Castro, 2006:52).

griegos comprendía la capacidad y posibilidad de expresar nuestra opinión frente al poder, haciendo uso de la libertad no exenta de peligros y consecuencias, y esto enlaza a la parresia con implicaciones éticas y políticas.

El uso de la parresia marca diferencias entre individuos, resultado de sus diferentes posiciones sociales por las desigualdades existentes. Un contexto democrático que promulga teóricamente la isegoria, igualdad de participación en el demos, se contrapone con los usos desiguales de la parresia (Moreno, 2013, 511). Esta particularidad de la democracia griega que promulga la combinación entre isegoria y parresia es bastante controvertida para Foucault, como se trata en otras partes de este trabajo. El término parresia tiene una concepción negativa y otra positiva, del lado positivo la parresia se expresa en el hecho de que el sujeto político puede enunciar una verdad ante el poder que intenta eludir esa verdad; y en un sentido negativo la parresia equivale al parloteo, que consiste en decir algo que uno tiene en mente, o todo, sin restricciones (Fernández Agis, 2006:154). En el primer caso la parresia implica riesgos, porque la expresión o uso de la verdad puede tener consecuencias para quien la dice. La segunda acepción, por cuanto respecta al uso negativo de la parresia, igualmente puede dificultar o tener consecuencias negativas en los procesos comunicativos. La comunicación está en estrecha vinculación con las relaciones de poder, aunque la producción y circulación de elementos de significados, enunciados que tienen consecuencias en los efectos de poder, no deben confundirse con las relaciones de comunicación, ni con las capacidades objetivas para emitir enunciados; además, el proceso comunicativo puede implicar relaciones que no son ni uniformes ni constantes en el uso de la verdad (Foucault, 1988:13).

En determinados contextos, sin embargo, se hace difícil escapar a la subjetivación impuesta, de manera que los individuos pueden verse atrapados en la identidad construida por un juego de verdad ajeno a él mismo. A este respecto, Amartya Sen menciona un ejemplo sacado del libro de Berlin (2004:225) que se describió anteriormente. Se trata del supuesto en el que un tirano (o persuasor oculto) logre condicionar a sus súbditos (o clientes) para que pierdan sus deseos originales y abracen o interioricen la forma de vida que han inventado para ellos, si los súbditos o clientes hacen esto se liberan de sus propias metas (Sen, 1986: 209). Pero este ejemplo se trae ahora a colación por otro motivo, en primer lugar, porque Sen en este caso destaca, sin saberlo, el peligro de la subjetividad del yo a consecuencia del poder impuesto por otros, aunque él no lo analice de este modo sino con

relación a la libertad. Por otro lado, y no menos importante, este caso muestra la imposición de una identidad que se asume como verdad sin en realidad serlo, en cuanto que delimita la expresión de sí mismo, asunto este que se verá con más detalle en el capítulo cuatro. Se transgrede así a la verdad, y como tal se delimita la libertad, y con ello las potenciales ventajas del proceso comunicativo.

En relación al término *parresia*, y en mayor medida a la distinción entre racionalidad y racionalización de Flyvbjerg (2003), el mismo Sen reconoce que existe también *sinrazón*, que no significa un abandono completo del uso de la razón, sino que se da al confiar en razonamientos muy primitivos y defectuosos. Aún así, para Sen (2010:22) hay lugar para la esperanza, ya que el mal razonamiento puede ser confrontado con el buen razonamiento. Pero lo cierto es que en un principio estos malos razonamientos legitiman prejuicios sociales como el sexismo, clasismo, racismo, así que, como reconoce Sen, estas creencias cabalgan sobre el lomo de algún tipo de razonamiento. Foucault no es tan optimista con respecto a este tipo de razonamiento, ya que cree que hay un problema de comunicación en el uso o no uso de la verdad, el problema de la transparencia de las palabras del discurso. Esto le sirve para criticar la propuesta de Habermas en cuanto al poder que este otorga a los procesos comunicativos, y el problema está en lo utópico del proceso comunicativo propuesto por Habermas (Foucault, 1994:276-277), ya que al autor francés le es difícil concebir la idea de que los juegos de verdad, que forman parte de las relaciones de poder, puedan circular sin obstáculos, sin efectos coercitivos.

En este juego de verdad, y con relación a la constitución de subjetividades, Tobías (2005:75-76) destaca que Foucault aporta ejemplos de procedimientos, como sus estudios sobre la locura o la sexualidad, por los que el sentido operativo de subjetividad es reconstituido en base al conocimiento científico. Pero, como se dijo anteriormente, incluso estos conocimientos científicos tienen su vigencia en un contexto y momento histórico. En relación con los juegos de verdad, y con el concepto de *parresia*, hay que considerar dos dimensiones, lo verdadero en sí y lo que socialmente es percibido como verdadero, porque lo que la colectividad pueda dar por cierto en determinado momento no tiene por qué coincidir con la verdad en sí (Fernández Agis, 2006:155) y ni mucho tiempo permanece estable a lo largo del tiempo. Como sigue diciendo Fernández, la cuestión de la *parresia*, que incide en las relaciones entre discurso y poder, nos permite iluminar una de las zonas más oscuras que existen en torno a la función de gobernar. Frente a esto la *parresia* también implica el coraje

del que expresa su verdad ante el poder, lo que lleva a una tensión o puja con discursos e interlocutores en un contexto normativo (Carniglia, 2013:4-5). Pero todavía más importante para el interés de Foucault es el estudio de la parresia con relación a la labor asignada al individuo subjetivado para su liberación de la identidad impuesta. Para ello es importante profundizar en el problema que encierra la relación entre el conocimiento de uno mismo, y la posibilidad de expresar un discurso que responda a su verdad (Fernández, 2006 158). Esto enlaza con cuestiones de importante calado en la obra de Foucault, que tienen que ver con la subjetivación del yo, las prácticas de libertad, y el uso de esta para la remodelación de la identidad, como se verá más adelante.

Lo más destacable de la racionalidad en Sen y Foucault, para los propósitos de este trabajo con relación a la democracia, es la dimensión ética que encierra la política, tan presente en los análisis de ambos autores. La racionalidad en Sen implica un ejercicio de compromiso social con los otros, porque la responsabilidad con uno mismo y con los demás abre posibilidades al otro para que disfrute de la libertad<sup>33</sup>. En el ámbito privado Sen está a favor de una política social que habilite posibilidades para la gente que lo necesite, pero también demanda más espacios de participación de la ciudadanía en los asuntos públicos. Esto último requiere de la presencia del compromiso social, del interés por el otro, de la responsabilidad social.

Por otro lado, la racionalidad de Foucault también encierra una dimensión ética de la racionalidad que viene con la introducción del término parresia en su última etapa, y que indica la expresión de verdad del hablar con franqueza, unido a la responsabilidad del sujeto de mantenerse crítico con la identidad asignada, en un trabajo constructivo de búsqueda de verdad que implica una disposición práctica, activa y reflexiva con uno mismo y en relación con los otros.

Para terminar, la definición que dan cada uno de racionalidad enlaza en cada caso con sus particulares visiones de la libertad. La libertad de acción de Foucault, que responde a un proceso crítico y creativo de replanteamiento sobre uno mismo, y de su relación con los demás, se confronta con la libertad de elección de Sen, que se constituye cuando existen los medios o posibilidades sustantivas para ello, como se verá con detalle a continuación.

---

<sup>33</sup> Como se verá con más detalle en el siguiente capítulo, el concepto de capacidad, entendido como libertad, remite a las posibilidades de las que el individuo dispone, literalmente para Sen (2010:317, 320): "Capacidad es un aspecto de la libertad y se concentra especialmente en las oportunidades sustantivas".

### **CAPÍTULO III.**

#### **Libertad y ética en Sen y Foucault**

La libertad, en su nivel macro, indica que existe posibilidad para que las personas puedan desplazarse libremente en el territorio, que puedan expresar sus opiniones, y en general, que nadie les obstaculice en la consecución de sus objetivos. Este último aspecto de la libertad está en relación con la libertad negativa vista en el primer capítulo. Asimismo, también ha de existir una prensa libre a la que se le permita informar fehacientemente a la gente de lo que está ocurriendo en el mundo, un sistema judicial independiente de los demás poderes políticos que se ajuste a la neutralidad en sus juicios, y por último, un sistema político con canales de comunicación con la ciudadanía y al servicio de los intereses de ésta, aspecto este de la libertad más en línea con la libertad positiva, si se entiende que estas libertades se concretizan también en oportunidades de información que tienen los individuos para poder elegir de forma argumentada o razonada. Esto sería, a muy grandes rasgos (nivel macro), las características generales de la libertad en un contexto particular, en un sistema político democrático.

El presente capítulo no se detiene en una definición macro de libertad, en los aspectos señalados arriba, porque esto ya se hace en el capítulo uno. Aquí se definen las dos perspectivas de libertad de Sen y Foucault que remiten a una concepción de libertad al nivel micro, que arrancan de la acción particular del individuo que lleva una vida activa. Las primeras secciones describen y analizan el enfoque de capacidad de Sen, quien define la capacidad como una faceta de la libertad que se da cuando se disponen de las oportunidades sustantivas para que el individuo alcance las metas que son importantes para su vida. A partir de ahí se distinguen diversas facetas del término capacidad. Seguidamente, el enfoque de capacidad de Sen sirve como punto de partida para desarrollar el concepto de capacidad política, referido al ámbito de las libertades políticas de los individuos en contexto democrático.

La segunda parte del capítulo recoge la perspectiva de Foucault sobre lo que él entiende por libertad. Para este autor, la constatación de la libertad va de la mano con las relaciones de poder. De hecho, la libertad se ejerce en confrontación a las racionalidades

de poder que se imponen al sujeto. En parte, Foucault resuelve esta conflictiva confrontación de la racionalidad y el poder en la subjetivación del individuo apelando a que el sujeto ha de hacer uso de su libertad, estableciendo mecanismos de resistencia frente al poder. Pero antes será necesario ejercitarse en una actitud crítica consigo mismo, que le lleve a su auto-conocimiento y cuidado de sí. Todas estas cuestiones se irán viendo con más detalle en este y en los siguientes capítulos.

### **3.1 Libertad en Sen: el enfoque de capacidad**

Amartya Sen define la libertad distinguiéndola de lo que son recursos, funcionamientos o logros. Introduce el término capacidad, que remite a la libertad de la que disponen los individuos a partir de unas oportunidades sustantivas, las que permiten que una persona llegue a ser o tener lo que considera valioso para su vida. El enfoque de capacidad de Sen comprende varias facetas, de bienestar, de agencia, de oportunidad, de control, entendidas como facetas de libertad. En la segunda parte de esta sección, se plantea una propuesta sobre las aportaciones del enfoque de capacidad para el ámbito político, distinguiendo entre diferentes facetas de libertad política o capacidad política, concretándose en un contexto democrático. Esto ha supuesto desarrollar un planteamiento de cómo concebir un enfoque de capacidad político considerando las posibles facetas de libertad en dos dimensiones de la democracia: la democracia como proceso y la democracia como resultado.

El concepto de libertad de Sen, entendido como capacidad, tiene como punto de partida sus interrogantes sobre las elecciones y preferencias de la gente, implícitos en su planteamiento sobre la racionalidad desde la teoría de la elección social vista en el capítulo anterior. La capacidad equivale a la libertad de la que puede disponer una persona si cuenta con las oportunidades sustantivas (Sen, 2010:51, 1998a:115). Se trata del poder efectivo que tiene una persona para poder optar a las cosas que considera valiosas para su vida (Sen, 2010:301). Hay que distinguir aquí capacidad (libertad) y el logro o éxito conseguido según las oportunidades sustantivas disponibles, y teniendo en cuenta la diversidad de condiciones en las que viven los individuos (Álvarez, 1998:11). Sen delimita así dos aspectos interrelacionados, la libertad y los funcionamientos, con lo que esto implica al problematizar el concepto mismo de libertad. Mientras el enfoque de capacidad parte de una preocupación

general por la libertad de alcanzar logros (Sen, 1999:67, 147), los funcionamientos se refieren a las cosas que una persona logra hacer o ser en su vida (Sen, 1998b:54). Para Robeyns (2005:95) la distinción entre los funcionamientos logrados y las capacidades está entre lo realizado y lo efectivamente posible, en otras palabras, entre logros, por un lado, y libertades u opciones valorables, a partir de las cuales uno puede elegir”. El centro del enfoque de capacidad no está sólo en lo que la gente de hecho hace, sino también lo que uno tiene posibilidad de hacer, de elegir o no elegir entre las opciones disponibles, y que nuevamente remite a la presencia de libertad positiva (Sen, 2010:265). En cambio, Foucault entiende la libertad más como una práctica, un hecho, y no como una posibilidad que permite la acción, sino como la acción misma.

En primer lugar se destaca en el concepto de capacidad de Sen su reconocimiento a la diversidad social, en múltiples vertientes, y sus inquietudes éticas implicadas de forma directa e indirecta en su noción de libertad. Los individuos viven en situaciones muy diversas en lo personal, en cuanto a la diversidad de medios físicos, climatológicos, culturales, familiares, o relacionales en general (Sen, 2010:285). Este reconocimiento de la diversidad le lleva directamente a su interés por la desigualdad (que también tiene importantes implicaciones éticas en su obra), considerando las diferencias relacionadas con el sexo, la edad, la dotación genética y muchas otras que nos dan posibilidades desiguales para utilizar la libertad en nuestras vidas, aún en el supuesto de partir de las mismas oportunidades sustantivas (Sen, 1998a:121). A este respecto Robeyns (2005:99) se refiere a los factores basados en lo personal, social y medioambiental que dificultan o reducen la conversión que hagan las personas de sus oportunidades a funcionamientos (logros). Los factores de conversión influyen en los individuos y hacen que el enfoque de la capacidad se estudie siempre dentro de un contexto, que afecta a la habilidad para alcanzar funcionamientos. Y es que tenemos que apoyarnos sobre las evaluaciones de los individuos, estas valoraciones de los individuos son resultado de la interacción profunda entre ellos y sus contextos (Sen, 2000; 2010:275).

El mismo reconocimiento a la diversidad le hace replantearse qué es la igualdad, frente a la evidente presencia de la desigualdad en nuestras sociedades, llegando a sostener que su escepticismo frente a un entendimiento unifocal de las exigencias de la igualdad (en este caso, aplicado a la perspectiva de la capacidad) es parte de una crítica más amplia de una visión unifocal de la igualdad (Sen, 2010:327). Se refiere más concretamente a su ardua

labor por rebatir el razonamiento económico utilitarista, al que le dedicó buena parte de su obra, como reprocha Alkire por otra cuestión que se verá más adelante.

Unido a este reconocimiento a la diversidad y a la desigualdad están las connotaciones éticas; incluso en la propia definición de capacidad hay referencia al compromiso social para favorecer la libertad de los individuos, por cuanto se requiere de la existencia de oportunidades sustantivas, que remiten a la buena voluntad de otros para que hagan posible la presencia de estas oportunidades. La perspectiva de libertad que da el enfoque de capacidad se consigue gracias a la acción constructiva de personas comprometidas, pero también porque la libertad de elegir da la oportunidad de escoger qué hacer, y con ello viene la responsabilidad de lo que hacemos en la medida en que podemos elegir (Sen, 2010:279).

La siguiente cuestión a desarrollar del enfoque de capacidad tiene que ver con las distintas facetas de libertad o capacidad que describe Sen. Esta distinción permite conocer con más detalle su percepción de la realidad, y las dificultades o limitaciones que encierra el hecho de que le de mayor relevancia a unas facetas que a otras. En principio, una de las distinciones más básicas está entre la libertad de bienestar y la libertad de agencia. La capacidad de bienestar se refiere a la libertad que tiene una persona para alcanzar aquellos logros que contribuyan a su propio bienestar, y la capacidad de agencia se entiende como la libertad de conseguir lo que quiera llegar a ser o hacer en su vida (Sen, 1997:86-87, 1999:80). Ambas facetas de libertad pueden estar relacionadas. La libertad de agencia es importante para la autonomía del individuo, ya que se refiere a la capacidad para tomar decisiones y elegir por uno mismo, aún cuando algunas decisiones concretas puedan afectar a la libertad de bienestar (Sen, 1999:81). En cuanto a la distinción entre facetas de capacidad o libertad y los logros alcanzados, al relacionarlos dan lugar al establecimiento de cuatro categorías de comparación intra-personal e interpersonal que se deriva de estas distinciones: logro de bienestar, libertad de bienestar, logro de agencia y libertad de agencia (Sen, 1998b:78-79). Pero en cualquier caso, la libertad de bienestar es sólo un tipo específico de libertad y no puede reflejar la libertad global de una persona como agente (1998a: 87 Sen (2010:320) pone el ejemplo de Gandhi para ilustrar estas dos facetas, en concreto se refiere a cuando este político antepuso su capacidad de acción, su faceta de agente, a su propio bienestar, hasta el punto de ayunar durante largo tiempo para reivindicar mejoras políticas de su pueblo. Desde luego, en este ejemplo se aprecia el énfasis que pone Sen a las



connotaciones éticas en su concepción de libertad, como lo hiciera también en su definición de racionalidad.

Existen interconexiones entre estas dos facetas de libertad, porque un incremento en el bienestar tendería a mejorar la libertad de agencia o de acción de la persona (Sen, 2010:318). Reconoce que el bienestar de una persona depende también de nuestra relación con los otros, de esa empatía que afecta a nuestro bienestar, porque ser libre en la forma que uno quiera puede ser ayudado enormemente por las elecciones que toman los otros, y sería un error pensar en los logros sólo en términos de la elección activa de uno mismo (Sen, 1998b: 63, 72). Concretando más detenidamente en la libertad de agencia, Sen (1995:72) señala dos distinciones a tener en cuenta: a) se da esta libertad porque lo que la persona quiere, o valora conseguir, es potencialmente posible, existe; y b) la libertad tiene lugar con el esfuerzo del agente. En el primer caso (opción a) para la realización de los objetivos no se tiene en cuenta la labor de la persona. El segundo caso (opción b), en cambio, es más específico del éxito del agente gracias a su acción. Esto lleva a otra de las distinciones más amplias del término capacidad, la que se da entre la libertad de bienestar y la libertad de acción. Dentro de la categoría de “libertad de acción” hay que establecer otras distinciones más específicas de facetas de libertad: libertad de oportunidad, libertad efectiva o de poder, y libertad de control o capacidad de proceso.

Sen (1995:83) distingue también la capacidad efectiva, entendida como el poder efectivo para conseguir aquello que uno elegiría, y que requiere al menos de la libertad de oportunidad, porque para Sen (2004b:10) una persona es libre si al menos tiene libertad de oportunidad, aunque no disponga de la libertad de control o proceso. En esta consideración de la libertad de oportunidad, por encima de la libertad de proceso, Amartya Sen se separa del concepto de libertad republicana de Pettit (1999). El modo más ilustrativo para destacar la relevancia de la libertad de oportunidad se da al contrastar la libertad en general con la libertad sin dependencia republicana (Sen, 2010:334), de lo que se hablará más adelante.

En general, se tiende a concebir la libertad como la opción de hacer ciertas cosas por nosotros mismos, pero muchas de las libertades que se dan en la sociedad funcionan en procesos indirectos. Un poder efectivo indirecto se da cuando la elección de un médico hacia el paciente va en línea con lo que el paciente hubiera querido si hubiese podido elegir. Pero si ese paciente fuese testigo de Jehová y se negara a la decisión del médico de realizarle una transfusión de sangre, en este caso el facultativo estaría contribuyendo al menos a la libertad

de bienestar del paciente de forma indirecta dando paso a la transfusión, aunque no sea así con respecto a su libertad de agencia del paciente (Sen, 2010:331-332). Esta libertad de bienestar indirecta es también libertad para Sen, pese a no existir la libertad de opción para el paciente. Pero para el republicanismo más ortodoxo, que concibe la libertad como ausencia de dependencia, el ejemplo de este paciente no es válido para expresar la libertad, porque la libertad para ellos no da lugar a la imposición de otros, ya que la libertad para estos autores es sinónimo de plena autonomía y no dominación.

El ejemplo del paciente tiene relación directa con la libertad contrafactual. La idea de elección contrafactual se refiere a lo que uno hubiera elegido si hubiese podido elegir, y es pertinente para la idea de libertad fundamental de Sen (1995:82). Porque si existe esta libertad contrafactual se garantiza al menos un mínimo de libertad a las personas, la libertad de bienestar. De este modo, una persona discapacitada que no pueda elegir podrá disponer al menos de esta libertad contrafactual por medio de la cual satisfacer necesidades que habría elegido si hubiese podido.

Sen (1997:132) distingue también entre las referidas faceta de oportunidad y faceta de proceso mencionadas con anterioridad. La libertad de oportunidad se refiere a que existe oportunidad para conseguir lo mejor que se pueda conseguir, teniendo en cuenta las oportunidades existentes. Por otro lado, la faceta de proceso indican la libertad de poder elegir de las personas, teniendo en cuenta tanto el ámbito de autonomía de las elecciones como la inmunidad frente a la interferencia de los demás. Ya se vio anteriormente que hay situaciones en las que la persona puede no estar en condiciones de elegir, quedándole sólo la libertad efectiva que da la faceta de oportunidad, incluso recurriendo a la libertad contrafactual. Álvarez (2012:80) sostiene que en la obra de Sen el sujeto es libre si las alternativas (posibilidades) son racionalmente estimables y, al mismo tiempo, domina racionalmente sus preferencias. Lo dicho hasta ahora no concuerda exactamente con la apreciación de este autor si se retoma el ejemplo que pone Sen sobre la libertad contrafactual. Como el ejemplo del paciente que es testigo de Jehová y tiene prohibido la transfusión de sangre, en cuyo caso el médico puede favorecer la libertad de bienestar del paciente tomando una decisión que contraviene lo que para el paciente sería valorada.

En un sentido más restrictivo, y con escasa presencia en muchas situaciones de nuestra vida, Sen (1998a:92-93) distingue también una faceta de control de la libertad, referida a la libertad de la que puede disponer una persona en términos de que sea ella misma

la que ejerza el control sobre los procesos de elección. No importa para la libertad de control si la persona tiene éxito o no en conseguir lo elegido. En cambio, el poder efectivo, o simplemente poder, se da cuando la persona dispone de libertad para conseguir los resultados elegidos, ya sea porque es libre como agente para conseguirlo mediante su esfuerzo, y/o porque sus elecciones sean respetadas y las cosas deseadas sucedan (1998a:92).

Cabría preguntarse cuáles de estas facetas cobran mayor importancia en la obra de Sen. Como él mismo reconoce en una de sus obras, son principales la libertad de oportunidad y la de proceso (Sen, 1997:128), entendiendo esta última como la capacidad de elegir de la persona (1997:32). Deja en segundo plano a la libertad de control, de la que se habla en el siguiente epígrafe al hacer referencia a la capacidad política. Tampoco puede obviarse la influencia del contexto en la determinación de cuál o cuáles son las facetas más importantes, ya que en determinados contextos, si las personas no tienen las más mínimas necesidades básicas cubiertas, la libertad de bienestar se hace prioritaria en estos casos, en tanto en zonas más desarrolladas las exigencias de libertad de agencia son más comprensibles. Sería una equivocación esperar que uno de estos aspectos de libertad sea siempre más importante que otros, porque junto a la pluralidad de ámbitos tenemos que prestar también atención a la variedad de fines de la gente (Sen, 1995:85). Este enfoque de capacidad retoma con frecuencia las connotaciones éticas de la libertad, porque para que esta libertad sea posible es crucial el compromiso social que traiga consigo cambios en la política social y económica encaminados a favorecer estas libertades (Sánchez Garrido, 2008:515). Dicho en palabras de Sen (1998b: 73): la libertad de vivir en la forma que a uno le gustaría se ve fortalecida con la política pública.

El enfoque de capacidad ha recibido críticas de varios frentes. Una de importante calado es el reproche que se le hace de descuidar el aspecto de control de la libertad, con lo que esto implica de descuido en el estudio sobre la socialización o integración que afectan a las elecciones y preferencias de la gente, y que serían importantes para comprender el desarrollo de capacidades valiosas (Otano, 2015:123). Ciertamente descuida esta faceta de libertad porque el punto de partida de Sen está en el ámbito de la economía desde la que él escribe. Principalmente lo que le interesa es el comportamiento de la gente en cuanto a sus preferencias y elecciones, aunque haga referencia en múltiples ocasiones a las cuestiones sociales, y muy en particular a la dimensión filosófica, Sen no es filósofo, y mucho menos sociólogo. En este sentido se está de acuerdo con Alkire (2002:10) cuando reconoce que el

enfoque de capacidad es deliberadamente incompleto, porque Sen presta mayor atención a rebatir contra los errores de la doctrina utilitarista de la economía que a clarificar su enfoque.

Sí que es interesante, desde el ámbito de la sociología, y en línea a la crítica anterior de Otano, el hecho de que deja en segundo plano los procesos de producción y reproducción del orden social, lo que le lleva a ignorar las relaciones de poder y las luchas que dan forma a los contextos socio-institucionales en los que se determina el alcance y sentido de la libertad (Hill, 2007, Deneulin y McGregor, 2010, Otano, 2015:117). Estos análisis ausentes en la obra de Sen, en particular los relativos a la relación de poder, son abordados desde el planteamiento teórico de Foucault, que concibe la libertad, como antes la racionalidad, desde una perspectiva distinta, dejando ver otros aspectos de la realidad en los que no se detiene Amartya Sen.

Por otro lado, Robeyns (2005:107) caracteriza de individualismo ético al enfoque de capacidad, criticando este exceso de centralidad en el individuo. Sen se ha defendido en varias ocasiones de esta crítica apelando a que su enfoque se centra en las personas, al poner a la agencia humana en el centro del estrado (en lugar de poner a organizaciones como el Estado o el gobierno), y que además, remite a lo social frecuentemente, cada vez que habla de oportunidad (Sen y Dréze, 2002:6). Desde luego, no hay ninguna vertiente sociológica en la obra de Sen, como se ha dicho antes, y es comprensible que así sea, pero sí que hay un continuo reconocimiento, siguiendo la definición de Simmel (1986:91), y que menciona Otano, a que la libertad es el resultado de la relación con los otros, que no es posible la libertad sin los otros, que es necesaria la interacción con los demás para que se produzca libertad. Ciertamente que no se detiene en estudiar estas interacciones sociales para destacar cómo afectan a la libertad de las personas, pero las menciona constantemente. Incluso hace referencia a las barreras internas al individuo que frenan o limitan la libertad cuando pone ejemplos relativos al peso de la cultura. En una de sus obras expresa su interés en ocuparse de las dificultades para lograr el auto-conocimiento que surge de las complicaciones de nuestras relaciones con otra gente, porque nuestro auto-conocimiento debe incluir el modo en que nuestros intereses y nuestras prioridades se ven influidos por la presencia de los otros (Sen, 2001b). Esto no elude que delimite una mínima presencia de libertad cuando exista la capacidad de posibilidad, o incluso al darse la libertad contrafactual, por más que Taylor (1974) insista en que no puede hablarse de presencia de libertad si no se ejerce esta con la acción, contraviniendo la libertad de oportunidad de Sen.

En el siguiente apartado se reflexiona sobre la utilidad que puede ofrecer este enfoque para el estudio de la libertad política de la persona en un contexto democrático.

### **3.1.1 Capacidad Política en democracia**

La capacidad política que se presenta aquí es una propuesta teórica, en sentido amplio, a partir del cual valorar los espacios de libertad en diferentes contextos políticos, pero principalmente el democrático, partiendo de los espacios de libertad (capacidades) definidos en el apartado anterior, y que afectan a la participación activa de la ciudadanía en política. Indirectamente también repercute en la capacidad política el grado de bienestar conseguido por la ciudadanía en determinado contexto político, por cuanto estos logros de bienestar dan paso a la exigencia de otras libertades, que la ciudadanía ejerza sus derechos y responsabilidades públicas en los asuntos políticos.

Para delimitar el análisis de la capacidad política<sup>34</sup> se distinguen dos dimensiones de la democracia: la democracia como proceso y la democracia como resultado. La democracia como proceso remite a la participación política, esto es, a la toma de decisiones durante elecciones, referéndums, participaciones en reuniones, comités, entre otros, e incluye los espacios de comunicación política entre representantes y representados, de qué vías de toma de decisiones existen y para qué logros (funcionamientos). La democracia como resultado apunta a las políticas públicas y a sus efectos sobre las vidas de las personas (funcionamientos), y en general incluye una evaluación de la equidad en la distribución social de recursos reconocida en Sen (2010:326).

---

<sup>34</sup> Capacidad política entendida en este caso como conjunto de capacidades. Alkire (2002:10) justifica esta falta de claridad del enfoque de capacidad bajo el supuesto de que Sen presta más atención en criticar cierto enfoque liberal (utilitarismo) que en clarificar su enfoque de capacidad. Cejudo (2006: 368) sostiene que a pesar de la importancia de este enfoque la exposición de Sen no es especialmente clara. Por otro lado, Toboso y Arnau (2008:72) creen que podría distinguir tres niveles sobre el término capacidad: 1) capacidad para lograr efectivamente algo; 2) Capacidad para funcionar, y ·) Conjunto de capacidad, que es el formado por todos los funcionamientos de los que es capaz la persona (también en Cejudo, 2006:368). Resulta más coherente, dada la comprensión que se ha hecho de capacidad en este apartado, y para los propósitos de este texto, recurrir al término “enfoque de capacidad política”, aunque no se haga expresa mención en todo momento al término en sí, incluyendo tanto funcionamientos como capacidades relativas al ámbito político.

Tabla 2. Capacidad política en las dos dimensiones de la democracia

<i>Democracia como proceso</i>			<i>Democracia como resultado</i>		
Capacidad de acción	funcionamiento	oportunidad	capacidad	funcionamiento	oportunidad
1. capacidad de oportunidad	Logros alcanzados por la ciudadanía en la vida pública	Medios o recursos para la participación y el control político	1. Capacidad de oportunidad		
2. capacidad de agencia			2. Capacidad de bienestar	Logros alcanzados por la ciudadanía para la calidad de vida y su desarrollo personal	Recursos o medios para que la ciudadanía alcance calidad de vida (salud, educación, vivienda, trabajo).
3. capacidad de proceso			Capacidad de agencia <sup>35</sup>		
4. capacidad de control					

Elaboración propia

La tabla 2 resume de forma esquemática las capacidades que pueden incluirse en la democracia como proceso y en la democracia de resultado. La capacidad de oportunidad es una de las fundamentales presentes en las dos dimensiones. Pero además, a nivel práctico son los funcionamientos o logros de la ciudadanía, resultantes del uso que se haga de los espacios de libertad, los más factibles de estudiar empíricamente. Estos logros requieren de unos recursos disponibles previos, por tanto, es necesaria una previa libertad positiva para ejercitar las libertades de proceso, de agencia o de control.

En la democracia de proceso pueden establecerse diferentes niveles de capacidad política, según el modelo democrático tienda a un mayor margen de gobierno por delegación (democracia representativa), u ofrezca a la ciudadanía más espacios de participación activa en política (democracia deliberativa). El hecho de que existan más mecanismos de participación política en un determinado contexto democrático permite una mayor libertad de agencia y libertad de proceso en la ciudadanía. Por ejemplo, un modelo democrático europeo como el belga posibilita referéndum a la ciudadanía con una cierta frecuencia para que se posicionen frente a determinadas cuestiones de interés público. Este hecho permite a

<sup>35</sup> Sin embargo, hoy día las políticas públicas penetran no sólo en la capacidad de bienestar, sino también a la capacidad de agencia, porque los gobiernos se dirigen a la responsabilidad de los individuos para que se hagan ellos agentes de su propio bienestar.

la ciudadanía una mayor libertad de proceso (toma de decisiones), pero también de agencia, porque la ciudadanía se involucra así en la vida pública de forma activa haciéndole parte responsable de la actividad política, y por lo tanto, ciudadano activo en el quehacer de la vida pública (capacidad de agencia). En cambio, en otros contextos políticos la libertad de agencia en el ámbito político queda restringida si los individuos no tienen libertad de expresión, de asociación, de reunión, o no disponen de medios de comunicación con libertad para facilitar la información a la ciudadanía. Por otro lado, el nivel más alto de libertad política se daría en aquellas democracias que permitan espacios reconocidos de capacidad de control.

La capacidad de control está referida a la libertad de la persona para ejercer control sobre el proceso de decisión. En los países democráticos los ciudadanos eligen a sus representantes y esperan obtener las oportunidades que les permitan logros de bienestar y de agencia, en coherencia con lo que los representantes seleccionados les prometieron en el programa electoral. Los ciudadanos seleccionan a sus representantes políticos mediante el voto electoral (funcionamiento), pero la existencia de elecciones, por ejemplo, no garantiza la capacidad de control, si la ciudadanía no tiene poder para inspeccionar el mecanismo de elección ni a sus representantes cuando incumplen su programa electoral, por ejemplo. El espacio de libertad de capacidad de control está todavía limitado en muchos países democráticos, y queda un largo camino por recorrer en esta dirección. Justamente para Cohen (1994:125) se da libertad débil en ausencia de la libertad de control, observación esta que podría servir para referirse a los diferentes grados de libertad existentes entre democracias. A falta de esta democracia más deliberativa, Cohen (1994:121) reconoce que “en determinadas circunstancias la libertad es mejorada cuando el Estado funciona como un instrumento de la voluntad democrática”, entendido ahora como la voluntad de la mayoría en la democracia representativa, o de sus representantes elegidos democráticamente.

Estas dos últimas décadas están siendo decisivas para que los gobiernos de las democracias occidentales tomen interesantes iniciativas que favorecen la libertad de control. Se hace referencia a las leyes de transparencias aprobadas en muchos países europeos, incluida España, iniciativa reflejada también en medidas de gobierno abierto de diversas instituciones como universidades, parlamento, congreso, entre otras. El gobierno abierto, que favorece la libertad de control, significa a) transparencia en las acciones del gobierno; b) facilitar la participación de la ciudadanía en el diseño e implementación de las políticas

públicas; c) favorecer la generación de espacios de colaboración entre los diversos actores, particularmente entre las administraciones públicas, la sociedad civil y el sector privado (Ramírez Aluja, 2010). Este gobierno abierto supone un importante paso de transición institucional en la búsqueda de nuevos modelos de gobernanza, y la puesta en marcha de nuevos entramados organizativos y sistema de gestión orientados a fomentar la apertura y una nueva forma de gobernar en el contexto de la sociedad red (Ramírez Aluja, 2012: 15).

En cuanto a la otra dimensión, la democracia como resultado, como su nombre indica, remite a los logros sociales alcanzados por las políticas públicas desde unos principios éticos de justicia, valorándose la calidad de vida entre la población en un determinado contexto democrático. En esta dimensión de la democracia cobra un peso importante, en un primer momento, la capacidad de bienestar, referida a la posibilidad de los individuos para alcanzar o lograr calidad de vida. La capacidad política aquí se valora por su efecto indirecto en la participación política. Una democracia que favorezca la libertad de participación colaborará por conseguir la equidad en la distribución de los recursos de las políticas públicas entre los diferentes estratos sociales, mientras en las democracias con menos eficiencia social indicarían una importante desigualdad en la distribución de medios de las políticas públicas entre la población (salud pública, sistema educativo, mercado laboral, vivienda, entre otros), en paralelo a una reducción de las libertades políticas de la ciudadanía. Como Sen (2010:326) señala, y teniendo en cuenta que la ampliación de las capacidades para este autor tiene connotaciones éticas, señala que la evaluación de la distribución social justa explica mucho mejor el desarrollo social que otras aproximaciones como ingresos, patrimonio, consumo global, oferta de servicio de salud, en cuanto amplían las libertades de la ciudadanía. Estas dos dimensiones de la democracia, la de proceso y la de resultado, están interconectadas, porque las desigualdades sociales (la falta de bienestar entre la población), interfieren seriamente en la participación política, afecta a las libertades; y viceversa, más participación política entre la población mejora la distribución de recursos de la ciudadanía, ya que tendrán más capacidad para interferir en los asuntos públicos y mejorar su libertad de bienestar (Dreze and Sen, 2002:10).



### **3.1.2 Capacidad política, globalización y discusión pública**

Se enfatiza precisamente la democracia como proceso, vista como la organización de instituciones basadas en la discusión pública y la deliberación, más que en una relación mecánica de la política basada meramente en la elección y el voto (Srinivasan, 2007). Y dentro de lo que puede entenderse como espacios de discusión pública destaca en los últimos años un nuevo entorno de interacción social como es Internet. Este espacio de Internet puede ser un espacio propicio para la confrontación de opiniones diversas, si se garantiza la libertad de acceso y de participación de la ciudadanía a este medio. Asimismo, también la globalización es una oportunidad propicia para favorecer la discusión pública, pudiendo repercutir en la capacidad política al ampliar la libertad positiva de la que pueden disfrutar, siendo la discusión pública instrumento directo del logro y la ampliación de libertades.

Sintetizando lo que se acaba de decir, la capacidad política de la ciudadanía, en cualquier zona geográfica, recibe de alguna u otra manera influencia global de dos frentes: a) por el efecto de Internet y de otros medios de comunicación, y b) por efecto de organizaciones internacionales (Unión Europea, Organización de Naciones Unidas, Fondo Monetario Internacional, entre otros, pero también de Organizaciones no gubernamentales – ONG-). Tanto el espacio de Internet como la influencia de la globalización afectan a las oportunidades de libertad de las que puedan hacer uso los individuos en sus respectivas comunidades. La ciudadanía ve reducidos o ampliados sus espacios de libertad política por estas influencias. Hay diferentes niveles de libertades en el uso que hace la ciudadanía de Internet, por ejemplo en un país árabe, con ciertas libertades democráticas (caso de Túnez, Argelia, Marruecos, Turquía), al uso de Internet en países como China donde está más controlado este espacio, delimitando aún más las libertades políticas y civiles de su población. A este respecto conviene tener muy en cuenta las críticas que Evgeny Morozov le hace a ciertos usos de Internet en su libro *El desengaño de Internet: los mitos de la libertad en la red* (2011). La sociedad occidental tiende a divulgar mitos sobre las benevolencias de Internet sin cuestionarlas, promoviendo eslóganes que dan por sentado la libertad en la red, o la idea de que cuanto más información más democracia. El autor parte de la premisa de que hay que cuestionar críticamente estas ideas preconcebidas, y comprobarlas empíricamente. Para él, Internet encierra ante todo demasiada diversidad. Este espacio de libertad en Internet no está asegurada, y de hecho se constata que las empresas tienen un particular interés en

hacerse conocer y en obtener información de sus consumidores y clientes a través de las redes sociales. Como dicen Rodríguez y González (2014:254) “el usuario digital, voluntariamente, permite ser vigilado, de manera que para muchos de estos participantes, el ser vistos, reconocido, seguido o comentado a través del perfil, y la conducta que desempeñas en la red, supone la prueba cartesiana de que existes”. Si a esto se le unen las desigualdades sociales aún vigentes, tanto en los países occidentales como en los países más pobres, el cuestionamiento está abierto entonces en cuanto a qué libertades permiten las redes sociales en Internet

La discusión pública propicia las libertades participativas (Sen, 1999:9) y enriquece la reflexión política de la ciudadanía. Sen pone el ejemplo el uso de la discusión pública para superar la marcada desigualdad de género en Kerala, una región de la India, que sirvió para destacar la importancia de libertades participativas no reconocidas antes a las mujeres (Sen, 2010:272). Esta perspectiva de la utilidad del razonamiento público se rastrea ya en Hume, para quien las acciones racionales son aquellas que se producen como resultado de la propia deliberación sobre las consecuencias y la propia naturaleza de una determinada línea de conducta por parte del deliberante (Badillo, 1991:36). En este sentido, defiende a ultranza los debates públicos, pero es también consciente de que hay elementos que pueden interferir, como muestra su inquietud por las relaciones existentes entre la razón y las emociones, incluidos la compasión y la simpatía. Y más allá de esto se pregunta cuál es la última justificación de la confianza en la razón (Sen, 2010:65). A pesar de esta limitación introducida por las emociones o sentimiento, la discusión pública sigue siendo una salida a este estrecho confinamiento individual, siempre que se de la presencia de diversidad de opiniones sobre el tema tratado, favoreciendo así la imparcialidad con la búsqueda de objetividad (Sen, 2010:203; 74-75). Una discusión pública global, como permiten las nuevas tecnologías, puede ser un medio para superar los límites del parroquianismo de valores al que se refería Smith. El tener en cuenta las opiniones de espectadores imparciales (ajenos a la comunidad de pertenencia) de Adam Smith, introduce perspectivas nuevas a la cultura de la comunidad, de modo que da cabida a nuevos argumentos que pueden ser muy necesarios o pertinentes para ampliar los espacios de libertad (Sen, 2010:74).

### 3.2 Libertad en Foucault

Por otro lado, para Foucault la libertad está supeditada, como no podía ser de otro modo, a las relaciones de poder. En este sentido, las prácticas de libertad tienen relación directa con comportamientos que implican resistencias al poder. El poder, o las relaciones de poder, se entienden como realidades presentes en todos los ámbitos de la vida, no sólo en el político. Las prácticas de libertad van asociadas también, como se verá, a connotaciones políticas y éticas. Estas connotaciones políticas y éticas quedan implícitas en la búsqueda y expresión de la verdad, que se concibe sujeta a la libertad del individuo. Pero también, para la búsqueda de la verdad, la libertad implica una superación de nosotros mismos en un acto de recreación de nuestra identidad utilizando nuestros recursos racionales.

La libertad para Foucault es inseparable de las relaciones de poder, porque si el poder existe es porque existe la libertad. Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre los otros, del gobierno sobre los otros, se incluye un elemento importante, la libertad; y es que el poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libre” y sólo en la medida en que son libres (Foucault, 1988:15). Tanto la libertad como el poder están presentes en todos los ámbitos de la vida. Foucault habla en este aspecto del profundo y envolvente laberinto del poder, que mientras más intrincado y complejo sea mayor será el trabajo de la libertad, de tal modo que a una microfísica del poder le corresponde una microfísica de la libertad (Castro, 2006:54). En palabras de Foucault (1999:405), si el poder se despliega por todo el cuerpo social es porque la libertad está por todas partes, de modo que cabe la posibilidad de transformar las cosas. Foucault concibe la libertad como una práctica creadora capaz de cambiar la realidad.

Pero las prácticas de la libertad, si bien han de existir para que el poder tenga sentido en los juegos estratégicos de los que habla Foucault (2006:55), se ven considerablemente limitadas o ausentes frente a las situaciones de dominación. Foucault distingue el poder, o las relaciones de poder, de la dominación con respecto a la presencia o ausencia de la libertad. En el estado de dominación, a diferencia de en las relaciones de poder, las prácticas de libertad no existen o están limitadas (Foucault, 1999:395, 406). Los sujetos individuales o colectivos ejercen su libertad en las relaciones de poder, reaccionando frente a las estrategias de poder impuestas. Las relaciones de poder, y la rebeldía de libertad, están unidas a la misma dinámica de las relaciones de poder, en una especie de acción y reacción, de ataque y

contra-ataque en los juegos de poder (Foucault, 1988:15-16). Los puntos de resistencia, presentes en todas partes donde existen relaciones de poder, mantienen discursos en confrontación o interacción con los del poder, porque los discursos de resistencia y de poder son tácticos en campos de relaciones de fuerza (Foucault, 1980:124).

Las estrategias de juegos de poder se inician en el siglo XVIII, coincidiendo con la constitución del Estado moderno, unido a la racionalidad de la economía política que tiene al mercado como centro de producción, un mercado que supone también la creación de supuestos jurídicos de libertad, pero también libertad del vendedor y del comprador, libertad del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión (Biset, 2006:16-17). Desde la perspectiva foucaultiana, la política establece un contradictorio vínculo entre poder y libertad (Cadahia, 2013:39). En este complicado vínculo entre poder y libertad se distingue entre las prácticas de liberación y las prácticas de libertad, concediéndose mayor atención a las prácticas de libertad que convierten a la libertad en problema estratégico ligado a la acción de los individuos con el poder, y entendiendo la liberación como una conducta más puntual que abre nuevas relaciones de poder que tratarían de controlarse mediante las prácticas de libertad (Foucault, 199:260; Castro, 2006:256).

Entre estas prácticas de libertad, las resistencias frente al poder fueron también un tema recurrente analizado por Foucault. El reconocimiento de las resistencias se fundamenta en la creencia del autor de que los individuos pueden modificar las relaciones de poder mediante sus acciones (Cadahia, 2011:167-168), y estas reflexiones, resultado de los estudios que realiza en su primera etapa productiva, lo lleva directamente a una cuestión crucial en su obra, y también para los fines de este trabajo, la relación entre libertad, ética y política más desarrollada en su última etapa. Aunque Sánchez (2015), en la reseña que realiza sobre el libro de Díaz Marsá (2014) sobre Foucault, aplaude por su acierto el que destaque en la trayectoria del filósofo el hecho de mantener la unidad intrínseca entre poder, verdad y ética, asunto que trata sistemáticamente Foucault a lo largo de su obra, sin que se ajuste a una secuencia cronológica como apuntan otros autores.

Siguiendo con los asuntos cruciales para este trabajo, en el fundamento fenomenológico del eje -poder, verdad y política- actúa la libertad, considerada en sí misma como condición sustancial de las resistencias, desde una perspectiva antropológica y política. Así que la libertad a la que se refiere Foucault resulta de una práctica política contra lo impuesto por las relaciones de poder y que nos limitan, y por tanto se trata de una libertad de

implicaciones políticas y éticas. Cannolly (1993:281) resume la sensibilidad político- ética de Foucault como prácticas que permiten múltiples estilos de vida conviviendo en un mismo territorio, junto con una pluralidad de identificaciones políticas, asunto este último que será tratado en el siguiente capítulo. Para Dumm (1996:3), Foucault construye una nueva teoría de la libertad política que coloca a la libertad como práctica de inquietudes políticas, y define la política como realidad que se auto-construye. En España, Gabilondo (1999) y Castro (2008), entre otros, subrayan la concepción de la libertad como actividad ética, porque libertad y condición ontológica de la ética van juntas en Foucault.

En el capítulo anterior se trató acerca de la definición y diferencias de las correspondientes percepciones de racionalidad en Sen y Foucault. En lo que respecta a este último la racionalidad se entiende, a grandes rasgos, como construcciones de verdad sobre la realidad, interpretaciones de las cosas que permiten la definición del experto o técnico sobre qué conviene al ciudadano, y del político sobre qué ha de hacer y a qué normas de conducta ha de adecuarse el sujeto. En este sentido, hay dos aspectos importantes que permiten a Foucault darle significado a la libertad, uno de ellos es su discurso sobre gubernamentalidad, de cómo se construyen racionalidades políticas y técnicas de gobierno, y el otro abarca aspectos de la relación entre la política y la ética (Cadahia, 2011:168). Las estrategias de racionalidad, en cuanto influyen en los individuos, lo hacen sujetos a unos valores o creencias de los que tendrán que liberarse. Esta liberación, como práctica misma de libertad en Foucault, tiene una vinculación directa con la importancia que adquieren los enunciados de verdad, el poder decir la verdad, porque expresar la verdad de nosotros mismos, y contraponernos a los asuntos que no se ajusten a la verdad en la esfera política, es un modo transformador, creativo, ético, de ejercer la libertad tal como la entiende Foucault. Por esto, Tobías (2005:68) dice que la ética de Foucault es una invitación a una práctica de libertad mediante la lucha y la trasgresión, y sólo mediante tales requerimientos éticos serán alcanzados los medios para la emancipación de la situación histórica. Para Foucault (2005:132) el poder, en tanto disciplina, debe neutralizar los efectos del contrapoder que forman las resistencias al poder que se impone (Cadahia, 2011:171).

La importancia de decir la verdad, incluso de buscar la verdad, de rebelarse contra lo que no es verdad, es esencial en la práctica de la libertad. Esta relevancia de la verdad cobra acento a partir de los estudios que realiza Foucault sobre los textos griegos, en particular

sobre el significado de *parresia*<sup>36</sup>, que los griegos consideraban como la capacidad y la posibilidad de expresar nuestra opinión sobre el poder, haciendo con ello uso de una libertad peligrosa que puede tener consecuencias, pero que adquiere un interés especial para las personas, porque mediante ella se ejercita la libertad liberadora y constructiva de implicaciones éticas y políticas (Fernández Agis, 2006:153). La noción de *parresia* es estudiada por Foucault en sus cursos del Collage de France publicados muy recientemente, y en estos trabajos se encuentra la clave par comprender el lugar específico que ocupa la ética en sus últimos escritos (Cadahia, 2011:183). El análisis foucaultiano sobre textos griegos le lleva también a establecer observaciones sobre las estructuras cambiantes de dominación que limitan la participación política, pero principalmente ayuda a comprender que existen hábitos en el poder que se afrontan como riesgos para la libertad (Moreno, 2013:528).

Sus análisis sobre la relación entre *parresia* y libertad le conduce a la distinción entre la *politeia* y la *dunasteia*. La *politeia* referida a la constitución del régimen político, y la *dunasteia* a las prácticas del poder. Esto último le permite pensar la política como un campo de experiencias en el que son fundamentales la relación de uno mismo con los demás (Cadahia, 2011:183-184). Ya que, sigue diciendo Cadahia, para la relación de uno mismo, y de uno con los demás, el modo en el que definamos la verdad en el ámbito político es importante en Foucault, pero también es decisiva para nuestra propia identidad como individuos, y de nuestra identidad en relación a los otros, y esto le lleva al tema de la subjetivación del yo.

A estas alturas cabe preguntarse de qué modo puede liberarse el sujeto de la identidad impuesta por el poder, y qué relación tiene esto con la verdad. Para ello Foucault recurre de nuevo a la necesidad de la racionalidad, pero esta vez de una racionalidad que se ajuste a la verdad, a la *parresia*. Sobre la relación entre identidad, racionalidad, política y ética se hablará en el capítulo siguiente. Por ahora baste decir que para Foucault (1987:57-58) hay tres tipos de recorrido en la relación con los otros, gracias a los cuales conseguir ciertos márgenes de libertad. El primero camino hacia la libertad es mediante el ejemplo de los grandes hombres y de la tradición como modelo de comportamiento. El segundo camino lo constituye la práctica de la capacitación, de transmisión de saberes, comportamientos y principios. El tercer mecanismo de liberación, o de ejercicio de libertad, lo da el ponerse al

---

<sup>36</sup> Moreno (2013:528) menciona, aunque sin desarrollarlas en este texto, las posibles conexiones de la *parresia* con la libertad republicana y su modelo de libertad como no dominación (Pettit, 1999:93-94; Skinner, 20009:184).

descubierto, siguiendo la enseñanza de Sócrates, mediante el cuestionamiento a uno mismo y a su entorno. Acerca de este último aspecto también se profundiza un poco en la siguiente sección. Pero antes se hace hincapié, con Cadahia (2011:167), en el peso de las racionalidades políticas sobre los sujetos, que hacen que estos se conviertan en objetos y sujetos del poder, y hace que la práctica de la libertad sea todo un reto para el individuo.

### **3.2.1 Libertad, parresia y cuidado de sí**

La práctica de libertad a la que con más detenimiento se refiere Foucault es la que ejercita el individuo consigo mismo y que se construye en interacción con los demás. Patton (1995:358) describe la práctica de libertad de Foucault como un proceso de auto-creación cultural, uno en el cual se busca expandir el espacio de posibilidades de la identidad personal. Para ello, es importante la consideración de la libertad desde su concepción sustantiva, que implica un cambio en nuestras acciones encaminadas a transformar nuestra subjetividad, ya sea a un nivel individual o colectivo (Cadahia, 2011a:738). Estos logros de libertad, aunque Foucault en este caso no hace el distingo entre libertad y logros, son alcanzados practicando la libertad en nuestra relación con los otros. Justamente en la sección anterior se terminó haciendo referencia a tres mecanismos a través del cual ejercitar la libertad, y todos ellos se producen en contacto con los demás, ya sea por influencia de los grandes hombres que nos ilustran con su ejemplo, por la capacitación o aprendizaje que adquirimos en el proceso de aprendizaje en interacción con otros, y el tercer medio de liberación mediante los debates socráticos que él señaló, y en los que se pone el individuo al descubierto inducido por la reflexión. Esta libertad en Foucault tiene que ver con las tácticas que el individuo utiliza para contrarrestar el poder que se le impone en cuestiones concretas que delimitan su identidad, o la falsea. Por tanto, la libertad de la que habla tiene connotaciones políticas y requiere de la responsabilidad del individuo, que practicando la parresia ejerce su obligación de ciudadano en una forma concreta, en circunstancias específicas, ajustada a esa misma responsabilidad ética y política (Foucault, 2004:45).

La parresia foucaultiana plantea justamente la libertad del sujeto vinculada en torno a un enunciado de verdad. Porque sólo hay parresia cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado, a su verdad. Así, la parresia pone en juego una cuestión filosófica principal, la

relación que se establece entre la libertad y la verdad (Carniglia, 2013:5; Foucault, 2008:64). Estos planteamientos sobre la libertad llevan al problema político y ético comentado en la anterior sección, que es también un problema social y filosófica de nuestros días, fundamentado en la necesidad de liberarnos del Estado y del tipo de individualización que éste transmite (Foucault, 1988:11). Tal es así, siguiendo con Foucault, que debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualización impuesto durante siglos por las relaciones de poder, mediante las instituciones, a través de la transmisión de racionalidades. A este respecto, Castro (2006:67) matiza que la propuesta de Foucault sobre este ejercicio de libertad no pretende acabar con toda modalidad de sujeción, sino hacer que ésta se desplace y se modifique indefinidamente (Castro, 2006:67).

En línea con lo dicho, la práctica de la parresia, que es también la de la libertad, funciona como bisagra entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, problematizando el vínculo entre uno mismo y los demás, y esta reflexión en torno a la relación con los otros conduce a cuestionar el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos mediante un decir verdadero (Cadahia, 2011:184). De tal modo que es indispensable el otro en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica contribuya a alcanzar su objetivo, que es el cuidado y conocimiento de sí (Foucault, 1987:57). Es así como la resistencia al gobierno de los otros, y la práctica del gobierno de sí, representan dos niveles diferenciados e interrelacionados (Castro, 2006:66, Foucault, 1986:229). Esto lleva a la pregunta formulada antes de cómo se practica esta libertad de acción, de cómo se realiza (Schmid, 2002: 246, en Castro, 2006). Algo se ha dicho sobre el cómo se practica al mencionar antes los tres medios de ejercitar la libertad, pero quedan otras cuestiones que matizar con respecto a esta práctica de libertad.

Una de estas matizaciones vuelve a centrarse en la cuestión de qué es libertad para Foucault, y esto enlaza con la comparativa que realiza Tobias (2005) con respecto a las posibles similitudes entre la faceta de libertad de agencia de Sen y la libertad que implica la desubjetivación, o auto-creación de sí mismo. Incluso Castro (2006:67) apunta que la propuesta foucaultiana conduce necesariamente a reconocer el valor de la elección personal, vista como una libertad que permite separar la noción de la elección de una ingenua apuesta por la arbitrariedad de la voluntad. En cierto modo, la faceta de agencia de Sen puede también apreciarse en la práctica de libertad de Foucault, en cuanto a la determinación



puesta por este autor al subrayar que el uso de la parresia requiere de individuos autónomos e independientes.

Foucault fue firme al señalar que si una persona se ve envuelta en una situación en la que el poder le impulsa a enunciar una verdad que conviene a los intereses del poderoso, en una situación, por ejemplo, en el que alguien es torturado por la fuerza para que confiese sus opiniones o vinculaciones políticas, en tal caso su declaración, aún ajustándose a la verdad, no es parresiástica en modo alguno (Foucault, 2004:45). Lo es si el individuo asume el riesgo de enunciar la verdad frente al poder por propia voluntad, pero no cuando es el poder el que le obliga a hablar (Fernández Agis, 2006:156), en cuyo caso habría ausencia de libertad. Es más, el que hace uso de la palabra pone en juego algo que es mucho más que mera libertad de expresión, porque también es libre de permanecer en silencio, pues nadie le obliga a enunciar la verdad, más bien sucede lo contrario en nuestras sociedades, ya que desde el poder, y a partir de la vida ciudadana común, las presiones e incitaciones que recibe le inducen al silencio (Foucault, 2004:45). Aquí Foucault vuelve a criticar las imposiciones producidas por las relaciones de poder, pero en este caso específico se refleja también el rechazo a la falta de libertad negativa, a las restricciones externas al individuo que limitan la libertad, por cuanto la interferencia de otros supone un entrometerse en la autonomía o libertad del agente para decidir hablar, emitir un discurso, o permanecer en silencio.

Para lo que interesa ahora, este aspecto de la libertad de Foucault mantiene ciertos paralelismos con la faceta de libertad de agencia de Sen, porque cuando el autor francés habla del *conócete a ti mismo*, o del *cuidado de sí* del sujeto, como se verá en el capítulo cuatro, se está refiriendo a un individuo racional capaz de reconstruirse mediante un proceso de desobjetivación (cuestionando la identidad recibida), y para esto hace falta la capacidad de agencia. Visto desde otra perspectiva que complementa lo dicho, el pensamiento, en tanto forma misma de acción, hace que la vida nunca pueda ser vista como algo meramente dado, y que en la articulación compleja que implican prácticas como el decir verdadero de la parresia, la subjetividad, la que elige el propio individuo, pueda constituirse como una forma efectiva de libertad (Carniglia, 2013:5-6).

Las prácticas de libertad de Foucault, en paralelo con la libertad de agencia de Sen, se supedita a la autodeterminación del agente, particularmente limitado en Foucault por fuerzas sociales discursivas que incitan al sometimiento, pero que necesita para promoverse estar circunscrita a unas necesidades y condiciones bajo las cuales estas prácticas de *cuidado de sí*,

o auto-creación de uno mismo, puedan tomar espacio (Tobias, 2005:69). No obstante, sigue diciendo Tobías, queda pendiente una explicitación más clara de qué significado cobra el término racionalidad en la obra de Foucault, y de su relación con la libertad. La desubjetivación a la que se ha hecho referencia requiere por parte del individuo de un espíritu crítico y reflexivo con respecto a la identidad impuesta por la cultura. Una incapacidad por parte del sujeto para participar en un discurso razonado le debilitaría para conseguir involucrarse en la clase de interrogación crítica con el poder, y para la construcción de uno mismo, que Foucault define como modelo de práctica política y ética activa (Tobias, 2005:78). De este modo, sigue diciendo Tobías, la irracionalidad en un momento dado pueda significar una relación de trasgresión y experimentación con uno mismo, pero si tal desubjetivación no es conseguida por la readmisión de la subjetividad del individuo en su entorno de una forma coherente (racional), entonces la práctica ética, como relación racional con uno y con los fines de los otros, no sería posible. La observación de Tobías pone el acento en la importancia de la racionalidad tan vinculada a la práctica de libertad en el pensamiento de Foucault, de la misma manera que existe una fuerte vinculación entre racionalidad y libertad en los escritos de Sen. Es por esto que sólo atañe esta épica tarea de libertad de Foucault de reconstrucción de uno mismo, o de proceso de desubjetivación, al ser humano racional.

Por otro lado, en la concepción de libertad de Foucault no hay un reconocimiento explícito a la libertad de bienestar que define Sen, pero en cierto modo sí la toma en consideración (Tobias, 2005:82), pues el bienestar habilita para la resistencia y actividad de autoformación del sujeto. Un mínimo riesgo en la provisión pública, como expresa Foucault, “deja a la gente en sus suburbios pensando que ellos pueden ejercer sus derechos ahí” (Foucault, 2000:427). Pero esto no suprime el hecho de que hay límites del sujeto a la autoformación en los términos de Foucault (límites a la libertad del agente en Sen), en situaciones en las que la persona esté incapacitada, en tanto no pueda elegir o actuar racionalmente por sí mismo. En estas circunstancias la realización del deseo del individuo requiere de la asistencia de otros, lo que indica una severa limitación a la libertad de agencia en tales casos (Tobias, 2005:79-80).

Resumiendo, los dos enfoques que toman el concepto de libertad de Sen y Foucault desarrollados en epígrafes anteriores comparten ciertas premisas que son de interés destacar. Ambos se interesaron por centrar el análisis de la libertad en el individuo, posicionando en el

centro del ejercicio de la libertad a la persona. Bajo este criterio, el sujeto adquiere una responsabilidad importante como agente promotor de su propia vida. Esto no elude, como se dijo en su momento, de la responsabilidad que han de asumir los poderes públicos en facilitar unas mínimas opciones fundamentales para que la gente haga uso de su libertad, aspecto este último en el que Sen insiste particularmente.

Por supuesto que las divergencias entre Sen y Foucault en torno a la libertad son también evidentes. En primer lugar, la libertad para Sen, la que corresponde a su enfoque de capacidad, lleva a destacar la relevancia de satisfacer las necesidades u objetivos de los individuos en su vida cotidiana, expresando así su respeto hacia la dignidad de la persona en sus múltiples facetas, y ni mucho menos vincula la libertad a un ejercicio de lucha en dialéctica con el poder. Porque la práctica de libertad en Sen, los logros a que dan lugar las oportunidades sustantivas de los que dispone la persona para elegir, no equivalen a una lucha contra algo. En todo caso, bajo algunas circunstancias puede entenderse la libertad de participación política como intento de superar obstáculos para que la vida de la persona discurra apaciblemente, proyectándose en la consecución de sus objetivos personales. En Foucault, por el contrario, la libertad parece funcionar siempre a modo de lucha entre la vida y la muerte, la verdad y la mentira.

Por otro lado, la libertad positiva para Sen consiste en que las personas puedan tener en su entorno las posibilidades adecuadas para alcanzar sus objetivos. Para Foucault, en cambio, la libertad no se interpreta en la consecución de objetivos múltiples que comprendan diversas facetas de la vida cotidiana, y en este sentido Foucault no comparte la concepción de la libertad positiva tal como la entiende Sen, para quien es imprescindible la existencia de oportunidades sustantivas que haga posible que el individuo pueda ejercitar su libertad. En cambio, la libertad para Foucault tiene unas fuertes implicaciones políticas y éticas, ya que la libertad no es disposición a, sino acción, libertad deviene práctica, la libertad es ejecutar una tarea, llevar a cabo la acción. La práctica de la libertad para el autor francés requiere de un replanteamiento constante sobre sí mismo y su relación con los otros, lo que supone una actitud crítica con las racionalidades impuestas. Pero una actitud crítica acompañada de acción, de movimientos de resistencias frente al poder a iniciativa del propio individuo, aunque en relación con los otros. Esto significa incluso un replanteamiento de nuestra propia identidad.

## **CAPÍTULO IV.**

### **Identidad social, racionalidad y ética en Sen y Foucault**

En este capítulo, en un primer apartado, se recogen la definición, características y funciones de la identidad según Sen. La definición del término identidad en Sen no podría comprenderse sin relacionar con la racionalidad y la libertad. En tanto que la identidad para este autor no es una imposición, o no debería serlo, sino que la identidad la entiende fundamentalmente como una elección razonada del individuo, y por tanto requiere de la práctica de la racionalidad y de la libertad. Por su parte, la identidad en Foucault está en relación al concepto de subjetivación, y con base a esta subjetivación se define qué es identidad impuesta frente a la identidad construida por el sujeto. Asimismo, es importante detenerse, al analizar el término de identidad en Foucault, en el concepto de parresia, o decir verdadero, y su importancia para el auto-conocimiento y cuidado de uno mismo, pero también se recoge la descripción de subjetivación neoliberal que dan los anglofoucaultianos. En el último apartado se destaca la importancia de la ética y su relación con la identidad en cada uno de estos autores, hasta el punto de que pueden encontrarse connotaciones éticas en su noción de racionalidad, siendo tan importante esta en la construcción de identidad en Sen y Foucault, aunque bajo diferentes perspectivas. En líneas generales, la racionalidad es un pilar vertebral en el pensamiento de Sen y Foucault, junto con el concepto de libertad. De tal modo que la noción de identidad, tan singular en cada uno de ellos, se comprende mejor teniendo en cuenta también la relación que se establece entre racionalidad y libertad.

#### **4.1 Identidad social en Sen y Foucault**

La definición de identidad social de Amartya Sen está delimitada por el marco teórico en el que se ubica, que es la teoría de la elección social. En este aspecto, en la construcción y delimitación de la identidad social según Sen, cobra relevancia el proceso de elección de identidades, entendidas como una realidad plural. En cambio, Foucault no se detiene propiamente en dar una mínima definición de identidad social, pero sí se para a considerar la

subjetivación que produce los procesos de racionalización resultado de las relaciones de poder. Esta subjetivación equivale para Foucault a una identidad impuesta, y para rebelarse contra esta subjetivación impuesta el sujeto ha de hacer un trabajo interior de reflexión crítica y poner en funcionamiento estrategias frente al poder, ejercitando su libertad y de forma creativa en beneficio de su propia identidad.

#### **4.1 Identidad social en Sen**

El trabajo de Sen insiste, reiteradamente en sus escritos, en la diversidad social como una evidente realidad constatada en nuestras sociedades. Dicho reconocimiento de la diversidad social es un elemento principal de argumentación en la misma teoría de la elección social en la que él se ubica. Sin la evidencia de esta diversidad difícilmente se puede comprender el concepto de identidad social en Amartya Sen, y la relevancia que adquiere la diversidad para el análisis de los factores que intervienen en la elección de los individuos, entendiendo la elección como un elemento importante de la conformación de la identidad. En relación a esta diversidad social, para Sen (2001:320) la identidad social la define como una realidad plural, no unívoca, elegida –no heredada, ni descubierta- y en convivencia armónica con otras identidades. Es plural, porque la persona pertenece a muchos grupos diferentes (de género, clase, lenguaje, profesión, nacionalidad, comunidad, raza, y así sucesivamente), y esta pluralidad responde al hecho de que existe la libertad para elegir la pertenencia en uno u otro grupo (Sen, 2010:277). Porque la identidad social para Sen no es impuesta, sino que responde a una elección del individuo.

En cuanto a las funciones que caracterizan la identidad social, Sen (2000:14-15) distingue la función delineadora y la función perceptiva. La función perceptiva<sup>37</sup> de la identidad tiene que ver con el modo en que los miembros de una comunidad se perciben a sí mismo y perciben el mundo, a cómo entienden la realidad y aceptan las normas. La función delineadora está relacionada con los requisitos o criterios que se establecen en la demarcación de identidades. A este respecto se plantea Sen que en cualquier diagnóstico de la realidad social surge la pregunta acerca de quién será incluido en una determinada categoría de agregado de individuos, y esta tarea de categorización lleva a la delimitación de identidades sociales.

---

<sup>37</sup> En la sección referida a Foucault se trata la importancia que para este autor tiene el auto-conocimiento y cuidado de sí. Esta función de identidad también está en cierto modo en Sen, como se verá en su momento.

Tanto la función perceptiva como la delinadora de la identidad social se constituyen en convivencia con los otros, ya que nuestros intereses y prioridades se ven influidos por las personas que nos rodean y que son decisivas en la construcción de nuestra identidad (Sen, 2001b:320). Un mayor auto-conocimiento de nuestra propia identidad, de cómo nos vemos a nosotros mismos, aunque en grado diferente, es importante tanto para Foucault como para Sen. Esta relación con los otros aporta referencias de interés sobre las limitaciones que se dan frente a la constitución, percepción e incluso delimitación de la identidad social. Porque las opciones reales que tenemos con respecto a nuestra identidad siempre están influenciadas por el aspecto físico que tengamos, las circunstancias en las que nos encontremos, por las particularidades del momento presente, en el entorno social en el que nos desenvolvemos, pero también por el contexto histórico (Sen, 2000:15-16). En la diversidad social, en paralelo con la pluralidad de identidades en las que todos convivimos, se dan situaciones de contingencia (Sen, 2010: 285), que resultan de nuestras heterogeneidades personales, de la diversidad de condiciones ambientales, de los variados contextos sociales y culturales, y de nuestras diferentes perspectivas relacionales dentro de un contexto determinado.

También hay ejemplos en la historia que muestran cómo la cultura puede crear identidades abarcadoras que ciegan o limitan nuestras otras identidades, produciéndose lo que Appiah (2007) llama el “imperialismo de la identidad”, algunos ejemplos son el racismo o la xenofobia (Sen, 2001b:330). Además, cuando una identidad somete a las otras se descuidan nuestras identidades plurales a favor de esta identidad principal, y esta circunstancia limita nuestras vidas. Appiah hace referencia expresa, al hablar del imperialismo de identidad, a la identidad de los negros en el contexto americano, ya que en este país se ha hecho excesivo énfasis en la identidad de raza o etnia, y esto ha podido contribuir a que otras identidades queden en segundo lugar frente a la identidad racial (Sen, 2000:17). Por esto Sen dice que negar la pluralidad, la posibilidad de elegir, y el razonamiento en la determinación de la identidad, puede llevar a una represión, así como también a la violencia y la brutalidad. Pero además de este ejemplo sobre el imperialismo de la identidad racial en Estados Unidos, que puede darse con respecto a la población negra, también hay situaciones extremas de dominio de identidades en otros contextos. Uno de estos fenómenos que limitan la elección de identidades son los colonialismos, o las situaciones más actuales, como es el fundamentalismo islámico, que como identidad social contiene grandes dosis de odio hacia occidente, fruto del sentimiento de víctimas de estos

pueblos, o por sentirse herederos de las víctimas de dominación occidental durante cientos de años, hasta el punto de arrinconar todas sus demás identidades y prioridades, llegando a olvidar sus avances intelectuales de otra época en matemática, literatura, pintura, y a pesar de que estos recordatorios históricos les permitirían conferir una identidad distinta de sí mismo como colectividad (Sen, 2009:325), probablemente reforzando su autoestima como pueblo. Estas identidades extremas, como el ejemplo del fundamentalismo islámico referido, ponen de manifiesto el peligro que supone el desconocimiento o silenciamiento de otras facetas identitarias que enriquezcan la visión de uno mismo. Precisamente, Sen hace hincapié, siendo importante para la delineación y percepción de nuestras identidades, sobre las consecuencias no deseadas que trae consigo la carencia de auto-conocimiento y la ausencia de autocrítica, porque ambas deficiencias derivan en un apego a un grupo de gente, y se traduce, al mismo tiempo, en un desastre brutal para otros grupos de gente (Sen, 2001b:320). En este aspecto hay cierta similitud con el pensamiento de Foucault, por cuanto para el autor francés el conocimiento de sí es una parte importante que implica reflexión y crítica, aunque se distancien en otras cuestiones, como se verá.

El imperialismo de la identidad se da cuando se impone una identidad rival frente a las otras. Sen (2001b:326) distingue entre identidades rivales e identidades no rivales. Una identidad rival es susceptible de crear conflicto con otras identidades, como la nacionalidad, o la etnia, o nuestra pertenencia a un grupo político o religioso<sup>38</sup>. También hay otras identidades no rivales que nos categorizar y ubican en roles neutrales, como nuestra identidad de padres, madres, clientes, entre muchas otras. En el planteamiento que hace Foucault de construcción de identidad hay implícito el reconocimiento al conflicto, que resultan de las relaciones de poder, frente al cual el individuo ha de responder de forma creativa. En Sen la construcción de identidades, en tanto que son elegidas, se dan a través de mecanismos de consenso en las que se ven implicados diferentes agentes sociales.

Una cuestión principal, en la elección de identidad según Sen, es la racionalidad, porque las identidades son elegidas y no impuestas. A este respecto, Sen insiste en la base razonada de las identidades (2000:14-15), discrepando con Michael Sandel (2000), para

---

<sup>38</sup> Sería interesante analizar qué otros imperialismos de identidad se dan en nuestras sociedades contemporáneas, incluso en las occidentales, que obstaculizan la comunicación social hasta dificultar la participación política, al propiciar la construcción de identidades rivales. Aquí puede mencionarse la confrontación de identidades sexuales, la identidad de la heterosexualidad como la dominante, frente a otras identidades menos aceptadas. Pero también el imperialismo identitario cultural que asigna a la persona instruida, al que dispone de titulaciones académicas, una superioridad que extralimita el mero ámbito reconocimiento en las relaciones profesionales.

quien las identidades son siempre descubiertas. No descarta que en determinados momentos el descubrimiento sea el camino seguido en la determinación de la identidad. Pero para Sen, principalmente las identidades las elegimos nosotros. Claro, que esta elección de nuestra identidad se puede hacer de forma explícita o implícita. Pone el ejemplo de Gandhi, cuando decide deliberadamente darle prioridad a su identidad como miembro de su pueblo hindú, reivindicando la independencia de su territorio, frente a la opción de identificarse con la percepción propia de un abogado profesional educado en Inglaterra. Otras veces las elecciones que hacemos son implícitas u oscuras, menos gloriosas que la opción de Gandhi, pero no por ello menos reales.

La racionalidad también es importante con relación a la identidad por cuanto se necesita de una identidad previa, de una identidad elegida, a partir de la cual hacer uso de la libertad basada en la racionalidad, ya que la percepción de la identidad nos posiciona en un grupo y contexto determinado a partir del cual establecer nuestros objetivos y prioridades de forma razonada (Sen, 2000:17). De nuevo, sigue diciendo Sen, en este ejercicio explicativo o racional se ha de tomar en cuenta el conocimiento local, las normas racionales y las percepciones y valores particulares que le son comunes a una comunidad específica. Pero si la racionalidad es importante en la elección de la identidad, también lo es la libertad. En este ejercicio de libertad la persona ha de tener las oportunidades adecuadas para identificar los límites a partir de los cuales uno elige, y lo más importante, si tenemos la libertad suficiente para decidir qué prioridad le daremos a las diversas identidades con las que convivimos simultáneamente (Sen, 2001b:330). Por tanto, en la determinación de las identidades que elegimos es importante el aspecto de la oportunidad, necesario para que la elección sea posible, y una vez construida esta identidad también es importante el aspecto del proceso de esta libertad (Sen, 2004b:10).

Pero además, en tanto se incluye el aspecto de oportunidad en la elección de nuestra identidad, se enlaza con la necesidad de responsabilidad o compromiso social, responsabilidad social para con uno mismo, y compromiso social para con los otros con miras a facilitar el reconocimiento y en general la convivencia de identidades. A partir del concepto de empatía Sen (2001b:333) diferencia dos usos distintos de cara a enfrentarse a la identidad del otro: el uso epistemológico y el uso ético. El uso epistemológico de la identidad implica colocarse en el lugar del otro y desde ahí tratar de averiguar qué sienten y qué ve; y por otro lado, el uso ético de la identidad, que conlleva la consideración de los



otros como si fueran uno mismo. No obstante, sigue diciendo Sen, el uso “ético” de la identidad bien puede no ser obligatorio, pero sí lo es el epistemológico. Esto quiere decir que puede darse sólo un reconocimiento de otras identidades que tan sólo implique respeto, sin llevar a la acción o cambio de comportamiento, en tanto que en otras circunstancias será necesario adoptar un comportamiento ético con el otro que lleve al compromiso social para mejorar la convivencia con otras identidades. En cuanto a la responsabilidad para con uno mismo, que también está implícito en el comportamiento ético, Sen (2001:332) es explícito al afirmar que elegir se asocia inevitablemente con la responsabilidad, ya que las identidades son principalmente elegidas, debemos defenderlas, lo cual no es necesario en una identidad descubierta. Es más, el hecho de que las identidades sean elegidas, y de que debamos defenderlas, enlaza en particular con la faceta de libertad de agente, esto quiere decir que el individuo ha de disponer de libertad para elegir, de entre las opciones disponibles, aquellas que más se adecuen a la identidad de la que él se percibe miembro.

En la constitución de identidades afecta especialmente la carencia de opciones para elegir, ya que supone un grave atentado al auto-conocimiento mismo del individuo. Sin oportunidades se limita la posibilidad incluso de percepción y delimitación de la propia identidad. Esta limitación de la identidad va de la mano con una importante limitación también a la racionalidad de la persona, y que lleva a que ésta adopte un comportamiento conformista o no crítico. Sen (2000:16) da como ejemplo las desigualdades impuestas por la tradición que legitiman la desigualdad contra las mujeres, hasta el punto de que las mismas mujeres asumen funciones serviles al aceptar esta identidad que le impone la tradición sin ofrecer resistencia mediante su reflexión o crítica. Esta delimitación de la identidad de las mujeres impuesta por la tradición, y limitación también de la auto-percepción, mantiene similitudes importantes con la subjetivación del yo de la que habla Foucault. Además, y siguiendo con Sen, para ejercer la libertad de agencia, tan importante en la constitución y defensa de nuestras identidades, Sen insiste en que la gente ha de disponer de posibilidades reales de elegir, lo cual es consustancial a la libertad. Las oportunidades o posibilidades reales que tenga la ciudadanía enlazan en la terminología de Sen con el uso epistemológico de la identidad, pero también de la responsabilidad para con los otros de respeto a sus múltiples identidades. Los factores favorables al respeto a estas identidades están muy condicionados por el contexto político, y en concreto por la calidad democrática que caracterice al país. De hecho, hay países musulmanes en los que se ha impuesto el

fundamentalismo islámico, por ejemplo, impidiendo sustancialmente el respeto a identidades básicas de la población.

En otras partes de su obra se detiene en una definición de la identidad social que le lleva a resaltar el interés en particular de la identidad política, por cuanto en ocasiones se hace imprescindible para garantizar la libertad de otras identidades de la ciudadanía. Es por ello que destaca la importancia de la inclusión política, ya que desemboca en consecuencias o logros propios que no deben confundirse con ninguna otra noción de identidad social; porque la identidad política favorece la inclusión moral y política de un colectivo, rebasando el ámbito mismo de la identidad (Sen, 2001b:335). Esta relevancia de la identidad política está en la inclusión política que la misma identidad implica, en tanto propicia la participación política y permite el desarrollo de la discusión pública, y con ello también de las posibilidades de abrir nuevos canales de libertad al discutirse temas de interés para una diversidad de colectivos, lo que favorece el uso epistemológico y ético de las identidades. Tanto es así que para Sen (2000:16) muchas prácticas antiguas e identidades asumidas se han desmoronado ante el cuestionamiento y el escrutinio.

Como se ha expuesto en este epígrafe, y ya para concluir, el modo que tiene Sen de encarar la identidad social va en línea con su particular comprensión de la racionalidad y de la libertad. La racionalidad se mantiene en el núcleo de su concepción de la realidad. Desde esta perspectiva, las limitaciones a la libertad en general, en particular a la identidad social vista en este capítulo, están en el propio proceso social y político de ruptura con la racionalidad. Para Sen, los problemas de falta de libertad de los individuos, o los conflictos de identidad entre individuos y grupos, se solucionarían utilizando la racionalidad, mediante más debates públicos con los colectivos afectados, por ejemplo. Su planteamiento, no obstante, tiene algunas cuestiones problemáticas, de las cuales se destacan aquí dos principales debilidades. Una debilidad está en el hecho de que Sen descuida el problema de las relaciones de poder, relativas a los procesos de funcionamiento de cualquier relación social. La otra debilidad de su planteamiento está en que tampoco se percata de las dificultades que implican ejercitar la racionalidad. Describe las bondades de ésta, pero no se detiene en los factores que la limitan. En particular, descuida el hecho de que la racionalidad se produce también dentro de las relaciones sociales de poder. Estas cuestiones son mejor abordadas por Michel Foucault.

## **4.2 Identidad social en Foucault**

El uso del término de identidad en Foucault va unido al de “subjetivación”, que resulta de las relaciones de poder. A partir de ahí se desarrollan aspectos relativos a la libertad y la racionalidad, dos elementos decisivos en la conformación de una identidad creada por el individuo gracias al conocimiento y cuidado de sí, y siempre tratándose de una construcción de identidad en continua remodelación en relación con los otros. Para esta construcción de identidad es importante que la persona haga uso de franqueza, que se ajuste a un decir verdadero.

Por otro lado, en la segunda parte de esta sección se pone la atención en la descripción crítica de la subjetivación neoliberal según se deriva de los escritos de Foucault, producto de las racionalizaciones imperantes en las sociedades contemporáneas, y que han calado en la construcción de la identidad impuesta, o subjetivación impuesta de modo transversal por las instancias de poder de la gubernamentalidad neoliberal.

### **4.2.1 Identidad subjetivada y construcción de sí**

Foucault, cuando habla de “identidad” no se refiere a un colectivo o grupo, a una identidad grupal, sino que está enfocada al individuo. Esto quiere decir que nuestra identidad primera para Foucault es individual, si bien ésta se configura por el contacto del individuo con el entorno social, por influencia de la cultura, de la educación que hemos recibido, de los valores y normas transmitidas a través de las múltiples relaciones de poder. De hecho, Foucault (2003:242) reconoce que el fenómeno principal que más le interesa no es el poder, sino el llegar a elaborar una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura, lo cual implica claramente una comprensión también histórica, además de filosófica y política, de la subjetividad, de cómo se constituyen los individuos en sujetos.

De cualquier modo, este interés por la subjetivación del yo, o del proceso mediante el cual se constituyen las identidades individuales, partiendo del contexto histórico, le lleva directamente a las relaciones de poder. Dicho esto, el poder para este autor no sólo reprime, sino que también produce un modo de individualización, aquel que nos conduce a buscar e intentar liberar una identidad perdida (Castro, 2006:51). Esta liberación de una identidad oculta, que es la nuestra, frente a la identidad impuesta desde el exterior, se consigue gracias a las prácticas de libertad, las cuales tienen como labor principal el conseguir desprendernos de la identidad que nos imponen desde fuera (Castro, 2006:54). En este sentido, la libertad

de Foucault está diluida en una forma significativa de relación con el poder; es una libertad que pierde su importancia como estabilidad o seguridad externa universalista, y en cambio llega a ser recolocada en la vida interior del individuo (Chandler, 2011:4).

Foucault es crítico con la creación de subjetivación que resultan de los procesos de racionalización utilizados por las instancias de poder, y transmitido a los individuos a través de múltiples vías de comunicación que ejemplifican las relaciones de poder. Estas subjetivaciones impuestas limitan la práctica de la libertad tal como él la concibe, la que se da en la vida interior del sujeto. A este respecto se refiere, por ejemplo, a los peligros de la *estulticia* como una actitud y comportamiento humanos erróneos frente a las instancias de poder. El estulto es un sujeto que está abierto a las influencias del exterior, porque mantiene una actitud absolutamente acrítica de las representaciones que recibe del exterior. Además de estas características, también es estulto aquel que se dispersa en el tiempo, el que se deja llevar, el que no se ocupa en nada, el que deja que la vida discurra sin más, el que no dirige su voluntad hacia ningún fin. Salir de la estulticia supone una superación de sí del individuo, hasta el punto de construir una identidad propia (Foucault, 1987:59). Esta construcción de la identidad personal se consigue gracias al desarrollo de un espacio de resistencia que sitúa al individuo enfrentado en los juegos de poder que le impone una identidad (Castro, 2006:63). De algún modo, para Foucault (1987:60) también salir de la estulticia es salir de la ignorancia, actuando de tal forma que uno pueda querer a sí mismo, que uno se perciba a sí mismo como si fuese el único objeto que se puede querer siempre de forma libre y absoluta. La estulticia a la que se refiere Foucault (2011:43), entendida como descuido de sí, indica al hombre que se deja llevar por la cobardía y la pereza que describe Kant, y por tanto, que no hace uso de la razón.

Pero qué procedimiento sigue el sujeto para salir de la estulticia y cuidar de sí mismo. Para exponer cómo hay que hacerse dueño de sí mismo Foucault recurre a los textos griegos recuperando el término *epimeleia heautou*, que quiere decir “inquietud de uno mismo o cuidado de sí”. Rastreando en sus orígenes, Samamé (2010:2) describe que la *epimeleia heautou* se articulaba en el mundo griego en una serie de prácticas de la vida cotidiana, y como cuidado de sí significaba el autodomínio en lo económico, en la comida, en el sexo, entre otros; esto es, que el individuo lograra doblegar sus impulsos y pasiones irracionales

para volverse dueño de sí mismo<sup>39</sup>. En esta línea, Cenzano (2012:38) también señala cómo el filósofo francés ya observó que antes de ser un problema filosófico, el cuidado de sí era en la cultura griega una forma de actividad incorporada a la práctica cotidiana de los ciudadanos. Pero previo a la práctica del cuidado de sí hay que trabajar una cuestión principal, que es la del conocimiento de sí (Foucault, 2011:47). Ampliado el conocimiento de uno mismo, y de uno en relación con los otros, se pasa al cuidado de sí, y es entonces cuando cobra fuerza este sentido de la subjetividad en Foucault que se halla en el permanente desprendimiento y creación de sí, entendido como ejercicio continuo que hace al sujeto despojarse de la identidad y reinventar una identidad propia (Castro, 2006:68, De la Higuera, 1999:199), pero en convivencia con los otros. Desde esta perspectiva, el cuidado de sí sólo es concebido como una práctica que se ejercita de manera continua y permanente a lo largo de la vida social de un individuo (Foucault, 2011:48).

En este ejercicio de vuelta a uno mismo es importante la racionalidad, elemento esencial en Foucault, como también lo es para Sen. Otro aspecto importante para la construcción de uno mismo, además de la importancia dada a la racionalidad, es el contacto con los otros, como se ha dicho antes, porque la resistencia a la identidad impuesta, seguida de la creación de una identidad personal, se dan en una relación de convivencia con los demás. Y es que “en el cuidado de sí”, o el gobierno de uno mismo, que es el objetivo de la sapiencia para este autor, se necesita de la intervención del otro, porque la práctica de uno mismo entra en íntima relación con la práctica social (Foucault, 1987:60-61, 63). En esta interacción con los otros también cobra un interés especial el decir verdadero.

El hablar franco, referido a la parresia, es un elemento que introduce Foucault (2011:47) de los textos griegos, como se ha dicho con anterioridad. Tanto la parresia como el cuidado de sí encierran una actitud que responde a una conducta racional. El hacerse cargo de sí mismo, y el hablar verdadero, es contrario a la estulticia, e implica llevar una vida activa, y esta vida activa está regida por el principio de la racionalidad moral (Foucault, 1987:34). Pero la racionalidad en Foucault tiene otra faceta, la de la racionalidad que llega a ser un factor importante en tanto forma parte de la formación de saberes, que junto con el sistema normativo, del derecho, de las normas jurídicas, se imponen a los ciudadanos constituyendo los modos de ser del sujeto (Foucault, 2011:45).

---

<sup>39</sup> La práctica del cuidado de sí es una de las inquietudes presentes en la cultura griega, y con ella se procuraba una vida dentro de los cánones del equilibrio y la armonía del ser en la naturaleza, una vida que fuera en lo posible digna de ser contada, pero también una especie de estética de la existencia (Cenzano, 2012:37).

La parresia, aplicada al término de subjetividad del yo, tiene sus peculiaridades. La parresia, referida al sujeto, produce un efecto de retorno a su verdad, y es esta verdad la que le lleva al conocimiento de sí, porque el acceso a la verdad perfecciona al sujeto (Foucault, 1987: 38-39). Pero este análisis histórico de Foucault en torno a la parresia y al cuidado de sí, queda congelada a partir del pensamiento cartesiano y del cristianismo. Esto ocurre cuando empieza a ser lo verdadero el conocimiento, pasando a un segundo lugar, o silenciándose, el interés por el cuidado de sí, que es de naturaleza más espiritual, entroncado con principios éticos. El momento cartesiano del empirismo científico se caracterizó justamente por el desplazamiento del interés práctico de la *epimeleia heautou* a una exaltación preeminente del valor teórico del conocimiento (Samamé, 2010:9). Lo que se está diciendo es que la conformación de la verdad asentada en el conocimiento, supuestamente el único válido, ha podido significar el silenciar o ausentar del interés de la gente por las preocupaciones del cuidado de sí, que conllevan principios éticos (Foucault, 1987:37). El otro punto de inflexión que ha supuesto un freno al cuidado de sí, o un freno a la *epimeleia heautou*, han sido los valores o preceptos impuestos por la doctrina cristiana de la que somos heredera. Esta tradición exige a sus feligreses la renuncia de sí para salvar su alma, bajo el requisito de evitar ese cuidado de sí, porque para el cristianismo este ocuparse de sí equivale a un comportamiento egoísta y vacío del individuo (Samamé, 2010:9).

Siguiendo con el término de identidad, en relación con el significado sociológico que pueda encerrar el concepto de identidad social, como reafirmación de un individuo en una categoría social, en cuanto a sentirse miembro de un grupo; para Foucault la parresia, o decir verdadero, junto con el cuidado de sí, llevan también a la afirmación de uno mismo, a la de su propia identidad como individuo. Esta observación, en torno a la reafirmación, lleva a detenerse en los problemas identitarios de colectivos enfrentados. En este sentido, Armstrong (2008:20), siguiendo a Zizek (2000), refiere los conflictos étnicos en situaciones de dominación colonial, y en particular destaca que la afirmación identitaria toma diferente cariz según la posición que ocupe el colectivo que está en situación de subordinación con respecto al poder. Si el grupo étnico está fuera del aparato político, entonces su identidad étnica se caracterizará más por sentimientos de victimización frente a la situación en la que ellos estén dentro de las instituciones ocupando ahí posiciones de resistencia. Este análisis sobre la identificación social, teniendo en cuenta las relaciones de poder, encaja bien en el análisis de identidad desde la perspectiva teórica de Foucault. Pero también hay que

reconocer que para Sen la identidad política, y con ello el reconocimiento político de identidades, es un requisito primordial para la defensa de la libertad de identidades, y esto hace que las concepciones de identidad de Sen y Foucault, si bien son definidas desde diferentes enfoques, no son en modo alguno contradictorias entre sí, o incompatibles, sino todo lo contrario.

#### **4.2.2 La subjetivación neoliberal**

La subjetivación ha llegado a ser tan significativa en el pensamiento foucaultiano hasta el punto de que en la segunda mitad del siglo XX, por parte de los anglofoucaultianos, principalmente, se han realizado estudios sobre qué tipo de sujetos están creando las sociedades neoliberales. El interés de los anglofoucaultianos por la subjetivación, que también está en Foucault, se plantea con anterioridad por Kant, cuando éste se pregunta ¿quiénes somos en este preciso momento de la historia? Esta cuestión lleva tanto a un análisis de nosotros mismos como de nuestro presente (Foucault, 1988:10). En la subjetivación neoliberal que describen los anglofoucaultianos tiene una significativa repercusión la influencia de los saberes propios de las sociedades neoliberales, del conocimiento sobre el ser humano, y sobre la población en general, conocimientos que son utilizados como racionalizaciones por las instancias de poder. Estas racionalizaciones políticas se propagan de forma transversal en la vida cotidiana de la gente, superando el limitado dominio del poder estatal de antaño, vertical y centralizado (Vázquez, 2005).

El resultado de estas racionalidades políticas, apoyadas en el conocimiento, ha sido la instauración de un complejo proceso de dispositivo psi en nuestra civilización, dispositivo que reconoce la heterogeneidad de la psicologización de la vida, y que implica una metamorfosis en la conducción de la sociedad (Castro, 2014:77). Para Dean (2006:170) el individuo creado en el neoliberalismo debe responsabilizarse de su propia existencia, y de sus avatares y conducta; en definitiva, ha de fabricarse a sí mismo mediante el auto-modelado de sus propias capacidades y hábitos, siendo coherente con la nueva máxima de “alcanzar una vida de calidad”. Estas tecnologías psi, según Vázquez (2005:212), son estrategias que no sólo favorecen el repliegue de los individuos sobre sus propios yo, sino que también crea nuevos tipos de identidad social, pero al mismo tiempo se da la paradoja que junto con el reforzamiento de los saberes psicológicos, a su vez se le da un mayor protagonismo a la comunidad.

La construcción de nuevas identidades va de la mano con este hecho de que la subjetividad propia del liberalismo clásico ha sido sustituida por el *homo psicologicus*, el sujeto deja de ser una realidad acabada para convertirse en un ser fabricado del mismo modo que el mercado en el que se inscribe (Lipovetsky, 2003:1992). No obstante, este trabajo está más interesado en los aspectos políticos que implican las nociones de subjetivación e identidad, y en este sentido se insiste en la observación de Rose (1998, 1999) en cuanto a que las técnicas psi se constituyen en un conjunto de entramado de técnicas de gobierno y prácticas de libertad en los juegos de poder de nuestras sociedades.

También en el ámbito político, Dean (2006:170) se refiere al gobierno liberal como el gobierno de la subjetivación, dirigido a las prácticas individuales de los propios gobernados para crear individuos capaces de formarse a sí mismos. Por otra parte, Castro (2014:78) reconoce en los dispositivos psi una estrategia política de innumerables rendimientos, porque es mediante la promoción de la individualización que se privatizan o personalizan las contradicciones del modelo capitalista, hasta el punto de invisibilizar los conflictos inherentes al capitalismo<sup>40</sup>. Una de las consecuencias que ha traído consigo la imposición del pensamiento neoliberal ha sido una infravaloración de la clase obrera como consecuencia de su precarización laboral. A este respecto Owen Jones (2012) analiza el impacto del neoliberalismo en la destrucción de la idea de que no existe una clase obrera, y que todos somos clase media. Este viraje embaucador de los poderosos sobre los menos pudientes tiene un efecto directo en el debilitamiento y remodelación de identidades sociales básicas, que atañen a la estructura social. Y lo más importante, afecta a la capacidad de ejercer la libertad a partir de una identidad de clase obrera definida, con lo que esto significa para la conformación social, y en menoscabo de las potencialidades críticas o reflexivas de estos colectivos sociales más desfavorecidos.

Los valores que acompañan a la psicologización de la vida van de la mano de la promoción de la “cultura empresarial”, junto con la gestión de nuevos mercados y la creación de un nuevo prudencialismo, y este último propiciado por la nueva gubernamentalidad neoliberal, que promueve la auto-responsabilidad. En este sentido, y siguiendo con Vázquez (2005), el sujeto ha de adoptar conductas de cálculo, y

---

<sup>40</sup> Posiblemente el objetivo de invisibilizar los conflictos de clases inherentes al capitalismo está consiguiéndose en buena medida simplificando la identidad obrera en una difusa y heterogénea clase media que hace que ésta pierda su concepción inicial, según se desprende del análisis sobre la desvalorización de la clase obrera en las sociedades occidentales hecha por Owen Jones (pie de página 39).



autodisciplina, y ser prudente en relación con su salud corporal y mental, con su futuro laboral y el de su descendencia, y en general con su seguridad. En línea con esto, el desempleado, por ejemplo, no esta en paro, bajo esta nueva concepción, sino trabajando sobre sí para aumentar su empleabilidad.

Curiosamente, y en contraposición a lo que propone Dean (2006:160) de que el fin de crear individuo capaces, sujetos a conducta moral, remite de algún modo a la escuela helenista, Castro (2014:78) sostiene, en cambio, que esta subjetivación neoliberal tiene déficit del cuidado de sí, pero encaja bien para el estímulo e intensificación del uso mercantil neoliberal. Partiendo de esta reflexión, haría falta, entonces, que el sujeto salga de un cierto confort de estulticia y adopte una actitud crítica, reflexiva frente a la identidad impuesta. No ayuda a la superación de la estulticia la continua incitación al consumo que promulgan todos los medios de comunicación. Se ha dado en los últimos siglos, con la instauración del capitalismo, un reforzamiento de las fuerzas del mercado, que han propiciado un mayor hedonismo, en los aspectos externos del sujeto, y de actitudes de consumo que resultan de un consumismo necesario para el sistema, y en este sentido, promotor de actitudes y comportamientos identitarios entre la población.

Justamente Velasco (2006:41) describe la subjetivación particular del individuo imperante en la sociedad de comunicación de masa, ya que los medios de comunicación, en vez de convertirse en un lugar para el debate, se interesan principalmente por el consumo de noticias y el entretenimiento. En este contexto, sigue diciendo Velasco, el individuo se familiariza más con la imagen que con el uso adecuado de la palabra, de tal modo que se limita su capacidad para el razonamiento crítico, lo que tiene una importante repercusión en la esfera política, en tanto no se disponga de ciudadanos competentes para la discusión pública. En definitiva, que en las sociedades de consumo de masa, el cuidado de sí, junto con el uso adecuado de la palabra, que da un decir verdadero, la parresia, se limitan considerablemente, existiendo el peligro de que el sujeto se asiente cómodamente en la estulticia, limitando el uso de la parresia y la ocupación de uno mismo, entendido, como se está viendo con respecto al ámbito político, cuidado de sí frente a las instancias del poder político.

Si el cristianismo impuso una voluntad divina, por encima de la voluntad del hombre, hasta el punto de dejar en manos de dios el cuidado de sí, perdiendo el hombre el arsenal de recursos y técnicas que había adquirido durante el periodo griego, con la conformación del

Estado moderno, el desplazamiento del cuidado de sí pasa a instancias políticas mediante la instauración del Estado moderno. En este sentido, Cenzano (2012:42) sostiene que el rol del cristianismo lo asume el estado moderno imponiendo una educación dualista y utilitarista que convierte al ser humano en una máquina de consumo, alejándolo de sus proyectos de vida de crecimiento espiritual que se han podido dar en épocas anteriores, y de nuevo aquí se remite al periodo clásico griego. En el trasfondo de ésto está la relevancia que toma en la obra de Foucault el sujeto como hacedor de vida, incluso como creador, porque debería ser el propio individuo el protagonista de su propia historia. Tobias (2005:80) refleja bien esta labor del sujeto como protagonista de su propia vida al referirse al problema de la identidad social de los refugiados con respecto a la subjetivación de sí mismos. Recoge en su artículo un comentario sobre los refugiados, ajustando su análisis a las perspectivas teóricas de Foucault y Sen, y destacando que los refugiados encontraron formas creativas y efectivas para resistirse a las restricciones impuestas desde el exterior. Dichas restricciones van a depender del acceso que se tenga a los medios de comunicación y a las redes políticas<sup>41</sup>, que no están a disposición de toda la población. En líneas generales, sigue diciendo Tobías, los derechos sociales y políticos son centrales en la conformación de la subjetividad moderna, pero son derechos circunscritos al estado-nación, por lo tanto, dejan fuera a los refugiados, a los “no nacionales”. Estas cuestiones externas al individuo calan en la construcción de subjetivación, hasta el punto de que las instancias de poder son, en buena medida, responsables de esta identidad impuesta. Desde la perspectiva foucaultiana la actitud crítica que ha de adoptarse frente a situaciones de relaciones de poder ha de ser propiciada por los propios afectados, porque todos y cada uno de nosotros somos responsables de nuestra propia vida, y esta responsabilidad no se delega en otros. En este aspecto Foucault (2011:35) mantiene una postura diferente a la de Kant, para quien el hombre en estado de minoría de edad, en tanto no son capaces, o no quieren conducirse a sí mismo, han de ser dirigidos por los más capaces. En cambio, Foucault insiste, fundamentalmente en sus últimos trabajos, en la necesidad de que el hombre sea capaz de guiarse a sí mismo. Si bien antes ha de establecer una actitud crítica con su entorno y creativa para su propia identidad. En buena medida

---

41 Aquí se vuelve a Sen, por cuanto para este autor son necesarias las oportunidades sustantivas para disponer de libertad, y estas oportunidades vienen en buena medida de los poderes públicas, junto con la importancia que para Sen tiene la libertad de prensa, tan relevante en un sistema democrático, todas libertades que contribuyen a la afirmación de identidades.

Foucault defiende esa premisa de Kant de “*sapere aude*”, ten el coraje de valerte de ti mismo, pero sin conformarse, ya que insistió en el papel activo que ha de adoptar el sujeto.

En línea con esto es importante rescatar el papel que le asigna Foucault al intelectual. En lo fundamental, éste no puede hablar en nombre de nadie, ni tomar su idea de bien como universal, como bien válido para todo el mundo, porque el bien no está definido de antemano, ya que es una práctica que se inventa, es un trabajo colectivo (Fortanet, 2010:218), la reflexión crítica del individuo necesita para constituirse de la relación con los otros. En coherencia con esto, Foucault insiste que tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte (Cenzano, 2012:42, Dreyfus y Rabinow, 2001:270), y siempre en relación con los otros. Desde esta perspectiva, es fácil comprender el papel que Foucault asigna al intelectual, al que le corresponde las luchas singulares, concretas. La idea está en tratar de dar una aplicación práctica frente a la teórica de la representación, la labor del intelectual queda restringida a fijar tareas de diagnóstico sobre situaciones concretas surgidas de la voz y prácticas de los otros (Fortanet, 2010:217). Esta es una ardua tarea para el hombre contemporáneo. Y es que Foucault nos pone en un listón demasiado alto, todo un reto difícilmente alcanzable en las sociedades de la comunicación y el consumo, frente a democracias que están faltas de superar fronteras que permitan un ejercicio real de libertad y de racionalidad tal como propone Foucault, pero también para alcanzar el ideal de libertad y racionalidad que propone Sen, como se dice en otras partes de este trabajo.

#### **4.3 Identidad política a partir de la racionalidad ética de Sen y Foucault**

En Sen la racionalidad ética comprende la adopción de una responsabilidad social que hace que tomemos parte en poner los medios posibles para facilitar la libertad a los demás. Se trata del compromiso social, tan necesario en la adopción de las políticas públicas. Del mismo modo, Foucault también reconoce una acepción de racionalidad moral, que se da con el uso de la parresia, el decir verdadero, y mediante la reflexión crítica del individuo valiéndose de esa verdad, de su verdad personal a partir de la cual ejercitar la libertad que le lleva a la creación de su propia identidad. Por tanto, la aplicación de la racionalidad de Sen y Foucault favorece la libertad del individuo, entendiendo cada autor el ejercicio de la libertad

desde enfoques diferentes. Ambos coinciden en el reconocimiento de las prácticas y comportamientos del individuo ajustado a connotaciones éticas de naturaleza política.

Este compromiso social del que habla Sen enlaza a su vez con la inquietud política de este autor de defensa de la participación pública a beneficio de la mayor heterogeneidad de colectivos sociales, que al fin y al cabo redunden en el reconocimiento de la diversidad de identidades, porque las identidades para Sen son plurales, y en todos y en cada uno de nosotros confluyen múltiples identidades.

En Foucault esta identidad corresponde afirmarla al propio sujeto, en tanto se refiere a la identidad personal resultado de la crítica del sujeto a los valores identitarios impuestos desde el exterior. Es a partir de esta crítica a la identidad impuesta que el sujeto crea su propia identidad. Para Sen la identidad se refuerza gracias al uso epistemológico de ésta, que equivale al reconocimiento público (compromiso social) de las identidades de los otros. En Foucault, la ética se sitúa en el interior de los propios individuos, y orientan las prácticas de resistencia del sujeto frente al poder que se le impone en las diversas relaciones de poder en las que se ve envuelto. Porque las resistencias en Foucault están parceladas en problemáticas concretas. A este respecto, Foucault describe cuatro aspectos de cualquier relación con uno mismo en las que pueden considerarse prácticas constitutivas de interés éticos: los principios éticos que mueven las acciones, el modo de subjetivación, la actividad de auto-formarse, y el fin o propósito de la actividad ética (Foucault, 1984a:352-355). De éstos, al menos la sustancia ética y el propósito o fin ético implican la relación del yo supeditado a su capacidad racional, y siempre en relación con los otros. Pero esta presencia de la ética en la obra de Foucault es inseparable de los dominios del poder y del conocimiento (Tobias, 2005:77).

En cuanto a las connotaciones éticas de Sen, en su vertiente política se aprecia la influencia que en él han tenido dos ilustres pensadores de la historia: Aristóteles y Marx. En este sentido, Sen comparte con Aristóteles la importancia de los funcionamientos, de los logros de la gente, para justificar la función distributiva de las políticas sociales (Sánchez Garrido, 2008:119-120). Sigue diciendo Sánchez Garrido que este procedimiento de la concepción distributiva de la política aristotélica, que pone el acento en los fines que sean más buenos para el hombre, enlaza con lo que Sen llama visión del logro social relacionado con la ética.

Por otro lado, la influencia de Marx se deja ver en su individualismo ético, pero unido al compromiso social para el desarrollo del bienestar y la libertad de los individuos, desde una perspectiva estatal y de interdependencia social (Sánchez Garrido, 2008:535). El pensamiento ético de Sen, en base a la relevancia que toma la racionalidad, tal como él la entiende, pero también en base a la comprensión de la identidad social, aplica el concepto de objetividad hacia los juicios de valor contruidos desde posiciones locales, porque ayudan a analizar los requerimientos de información necesarios para solucionar tales problemas locales (Anderson, 2003:2).

En líneas generales, Sen propone unos principios éticos que se construyen y desarrollan en el ámbito público, en una primera instancia, y aquí se incluye el reconocimiento a título individual de objetivos o logros en coherencia con la libertad de agencia que puede implicar medidas de iniciativa personal de intervención solidaria hacia los otros. De cualquier modo, desde el enfoque de Sen, el comportamiento del individuo se proyecta hacia el exterior, sin el reconocimiento explícito a que sea necesario un trabajo interno previo como propone Foucault. En cambio, desde la perspectiva de Foucault es necesaria la autocrítica como paso previo a la afirmación de la identidad, sustentada en premisas éticas, y en este caso la identidad no es meramente elegida, sino que se construye reflexivamente en dialéctica con la vida, observando si su identidad impuesta se ajusta o no a lo que para él es verdadero, porque ante todo, la identidad para Foucault es una creación.

En el planteamiento de Sen se remite a la idea de un bien para el individuo, idea de bien que se remonta a los escritos de Aristóteles. A este respecto, Sen indica que Aristóteles entendía el bien de los seres humanos en términos de la riqueza de una vida en el sentido de actividad, y por ello consideraba los funcionamientos o logros humanos como objetos de valor, de manera que en Aristóteles se concibe el bien de los individuos en términos de la riqueza de una vida en sentido de actividad (Sánchez Garrido, 2008:120-121).

En este particular de “vida como actividad” también hay cierta similitud con Foucault, en concreto, él remite fundamentalmente a prácticas de libertad, de tal modo que las prácticas de libertad y los funcionamientos de Sen mantienen ciertas similitudes con la noción general de “libertad de acción”. Sen matiza más el término libertad al distinguir entre libertad y logros (o funcionamientos), y perfila mejor la noción de identidad. Pero Foucault añade algo nuevo que no está reconocido en Sen, ya que para Foucault la identidad se crea, es una ideación del individuo, y no se queda en la mera elección de identidad de la que habla

Sen, sino que es el resultado de un trabajo interno de conocimiento y cuidado de sí. Por esto la ética del cuidado de sí en Foucault corresponde a una práctica de libertad que se sostiene en el cuidado del espacio relacional y estratégico de los juegos de poder, y también se plantea como una lucha frente a las técnicas de subjetivación que nos atraviesan a todos (Castro, 2006:64). Tanto es así que Foucault insiste en varias de sus obras que la esfera ética nunca puede estar separada de los dominios de poder y del conocimiento (Tobias, 2005:77).

No obstante, también es cierto que esta construcción de identidad del sujeto que defiende Foucault, es perfectamente compatible con la reafirmación de identidades apoyadas por instituciones públicas, que sostiene Sen. Es por ello que el mismo Foucault tuvo a bien denunciar injusticias que sufrían terceros, y en este sentido defendió el papel del intelectual que habla en voz de los otros. Foucault envió una carta a los líderes de la izquierda francesa reprendiendo a los políticos por no apoyar a dos mujeres encarceladas por dar asilo a un abogado alemán acusado de hacer propaganda terrorista (Tobias, 2005:81). Lo que llama la atención aquí, siguiendo a Tobias, es la apelación de Foucault a una obligación moral por parte de los líderes políticos y, segundo, la caracterización de esta obligación en términos de una responsabilidad milenaria, para dar alivio a los que están en necesidad (Foucault, 2000:427). De este modo, el autor francés reconoce una obligación humana básica para apoyar a los necesitados y, lo que es más, su disponibilidad a justificar esta obligación incluso apelando a su procedencia prehistórica (Tobias, 2005:82). Este ejemplo pone de manifiesto cómo Foucault sitúa a la política en un horizonte ético, pero también concibe una política entendida como revolución del alma (Castro, 2006:68). Por esto Castro (2006:68) sintetiza que en la ética de Foucault se proponen dos criterios que han de organizar las elecciones libres de los individuos: a) El impedir que se consoliden las relaciones de poder; b) articular prácticas de libertad que funcionen de forma estratégica contra el poder que se impone. En el primer caso se da la negación de una determinada forma de subjetivación, y en el segundo objetivo se da el salto a la creación de nuevas formas de subjetividad.

Sintetizando, hay dos ejes fundamentales que vertebran la definición de identidad social de Sen, y la definición de identidad subjetivada de Foucault, y estos son los procesos de racionalización y las prácticas de libertad. En buena medida, comprender el sentido que estos autores le dan a la racionalidad y a la libertad, y ambos términos se interrelacionan en los dos autores, ayuda a su vez a la comprensión de la noción de identidad.

## **CAPÍTULO V.**

### **Racionalidad y libertad en la idea de democracia de Sen y Foucault**

La valoración positiva que aporta Sen sobre la democracia deliberativa, o democracia por discusión, está confrontada aquí con el pensamiento crítico de Foucault. La concepción positiva que hace Sen de la democracia supone en sí misma una superación de la mera participación electoral de la ciudadanía enfatizando el interés por una democracia más participativa. Esto implica la utilización de otros medios de comunicación, por ejemplo, los que proporciona Internet, que pueden favorecer la interrelación entre representantes y representados. En líneas generales, la democracia deliberativa, comparada con la democracia electoral, amplía más las libertades de los individuos y su capacidad de racionalidad, según parece desprenderse de los escritos de Sen.

En las páginas que siguen se pone en cuestión la adopción de este modelo de democracia deliberativa, o al menos se cuestiona sobre las dificultades que conlleva implantar este tipo de democracia. Principalmente se tienen en cuenta cómo interfieren las relaciones de poder en las comunicaciones entre los agentes sociales, y entre gobernantes y gobernados. Además, la racionalidad no siempre va pareja a la existencia de un fundamento de verdad en las argumentaciones utilizadas. Si esto es así, como se sostiene del pensamiento de Foucault, y de algunos de sus seguidores, entonces hay que cuestionarse el ideal de democracia por discusión que defiende Sen, porque este tipo de democracia es de difícil alcance hoy día si no se promueven antes cambios de valores mediante una educación que favorezca la capacidad crítica de la ciudadanía, pero hay otras muchas cuestiones que se tratan en este capítulo.

#### **5.1. Democracia deliberativa y compromiso social**

La consideración de la democracia como el mejor sistema político conocido está en varias obras de Sen<sup>42</sup>, principalmente porque el contexto político para propiciar la discusión pública es la democracia, lo que significa poner en práctica formas de razonamiento constructivas y

---

<sup>42</sup> Quizás el más importante cambio ocurrido en el siglo XX es el reconocimiento de la democracia como forma de gobierno que sirve tanto en Europa como América, Asia o África (Sen, 2004:8-9).

eficientes en la búsqueda de objetividad política (Sen, 2004:9). Este razonamiento constructivo al que se refiere Sen tiene implicaciones éticas, por cuanto supone reconocer la necesidad de adoptar actitudes responsables para con los otros, que es a lo que Sen llama compromiso social. Por ello, la democracia juega un papel central en la ética de Sen, y el argumento que sostiene del valor universal de la democracia se integra en la concepción de la democracia como una forma de construir un punto de vista más global, superando la limitada perspectiva local (Anderson, 2003:3), aspecto este último del que se hablará más tarde.

El papel asignado a la discusión pública en la democracia ha sido defendido por muchos. Buchanan (1954), por ejemplo, subraya justamente que la democracia es el gobierno a través de la discusión, y que los valores individuales pueden cambiar, y que de hecho lo hacen en el curso de los procesos de decisión (Sen, 1999:84). La propia definición de democracia deliberativa implica tener en cuenta diferentes puntos de vista, dependiendo del problema a tratar, con la colaboración también de una comunidad diversa de expertos (Pasquino, 2000:15). Pero además, la democracia deliberativa requiere que las decisiones estén ampliamente consensuadas mediante la participación de todos los sectores de la sociedad (Gargarella, 2006:19). Para Pasquino (2000:11) la democracia deliberativa implica superar la mera participación puntual en el momento electoral, de una democracia de electores a una democracia de participantes. Aquí se vuelve a insistir sobre lo mismo, el problema complejo y problemático de la democracia deliberativa es con frecuencia la importancia de la decisión, como subraya Pasquino, sin olvidar tampoco la relevancia del proceso en la toma de decisiones. Según esta idea, Nino (1991) se detiene a señalar que mientras menores sean el alcance y la intensidad de la participación cívica, más débiles serán las razones para considerar el resultado final propio de un proceso deliberativo imparcial. Por tanto, sigue diciendo Gargarella, la intervención de amplios sectores de la sociedad, de todas las partes implicadas en el tema de discusión, ha de ser una condición primera y necesaria para la imparcialidad.

En línea con esto, y como medio necesario para superar el dilema social<sup>43</sup>. Esta cuestión del dilema social remite a relaciones de poder, pese a que Sen lo trata como una

---

<sup>43</sup> El dilema social que plantea Sen (1999:70) comprende dos alternativas que propician el funcionamiento capitalista, y que producen un conflicto del individuo consigo mismo: una alternativa sería comportarnos de tal modo que el otro pudiera beneficiarse de nuestras acciones, y la segunda alternativa optaría por enriquecerse a uno mismo, sin considerar la repercusión que este comportamiento trae para el bienestar de los otros. Este



cuestión natural, sosegadamente, hasta el punto de utilizar el término dilema para referirse a lo que en realidad supondría enfrentamiento social por intereses contrapuestos. Sen (1999:75-76) insiste que la libertad de participación tiene una importancia crucial, porque la obligación social más importante ha de incluir los derechos elementales de participación que permitan a los ciudadanos discutir y decidir sus valores y prioridades. Curiosamente, en esta observación del dilema social hay en Sen un claro reconocimiento implícito al conflicto en el modelo capitalista, aunque esta confrontación no sea objeto de análisis en sus escritos (ni siquiera la plantea como confrontación). Para los intereses de este trabajo, el término implica necesariamente una confrontación entre los valores solidarios que implica el compromiso social, y que contribuiría a una mayor redistribución de la riqueza, y los intereses particulares creados que quieren preservar sus ganancias y privilegios (Sen, 1999:70). En esta misma línea Sen (1999:74) habla del dilema europeo.

El valor universal de la democracia está en el hecho de que contribuye muy positivamente a ampliar nuestra capacidad de racionalidad, pero también amplía nuestra libertad como individuos, y en este sentido la democracia es el sistema político ideal para combatir el dilema social. En particular, Sen (2001:8) menciona tres contribuciones principales de la democracia. En primer lugar, la democracia enriquece la vida de los individuos a través de más libertad (garantizando la participación política y los derechos civiles). En segundo lugar, la democracia provee de incentivos para establecer reglas que respondan positivamente a las necesidades y demandas de la gente. Por último, permite procesos abiertos que ayudan a la formación de valores y prioridades, lo que le da esa función constructiva para una mayor justicia social, pero también para mejorar la eficacia y eficiencia del funcionamiento democrático.

Este énfasis en la participación política en contexto democrático está recogido también junto con el reconocimiento de la diversidad, porque si la participación pública es importante, lo es porque existen múltiples intereses y prioridades entre la heterogeneidad de individuos y grupos que componen la sociedad. Es su preocupación por mejorar la distribución social lo que le lleva a subrayar la necesidad de reconocer las diversidades generalizadas que afectan a las relaciones humanas en diferentes ámbitos, y esto significa considerar la pluralidad de variables focales que explican la realidad de la diversidad de seres humanos (Sen, 1995:40, 1999:41). Porque la presencia de la diversidad es una

---

concepto de dilema social lo utiliza Sen a partir del término de “dilema personal” de John Dewey, que recoge el capítulo uno de este trabajo.

característica de la mayoría de las culturas, y ésta ha de ser considerada por las instituciones políticas que han de responder a las múltiples necesidades sociales y contribuir así a una sociedad más justa (Sen, 1995:15, 1999b:9). Esta claro entonces, bajo estas premisas, que el compromiso social resulta necesario para incrementar la capacidad de comprensión hacia el otro mediante la discusión pública. En este sentido, la democracia demuestra pluralidad de virtudes para el compromiso social, por la importancia misma que tiene la participación y la libertad política para el ser humano, pero también, porque una mayor inclusión de la gente en la política, por ejemplo, es un incentivo para garantizar la responsabilidad de los gobiernos (Sen, 1999b:5). La confianza en la discusión pública es tan grande en Sen, que ve en ella un elemento central de vida democrática para el respeto a la diversidad de doctrinas del pluralismo social, y en general para la preservación de derechos básicos y libertades (Sen, 2003:29).

Pero los planteamientos de Sen no dejan de ajustarse a un modelo ideal de democracia. La realidad, en múltiples situaciones, responde a otro modelo, alejándose en exceso de esta democracia perfecta que en no pocas ocasiones describe Sen. Justamente, Pasquino (2000:19-20) pone el interés en el problema que suscita el hecho de que los ciudadanos no quieran participar en política, o no puedan, porque no dispongan de los medios necesarios para ello. Además de este problema señalado por Pasquino, existen también limitaciones en el desarrollo de la discusión pública, o del razonamiento público tal como lo percibe Sen, estas dificultades son introducidas con las relaciones de poder en las que se dan los procesos de toma de decisiones. Pasquino pone atención en el hecho de que los agentes políticos se comprometan con la ciudadanía ofreciendo los medios necesarios para la participación política. De nuevo aquí la limitación al debate público está en si existen medios o no para que se de la participación, y no en el propio proceso de toma de decisiones afectado por las relaciones de poder.

Podría destacarse otra paradoja importante en la democracia representativa, referida a que la toma de decisiones por mayoría se impone a las minorías, produciéndose una intromisión o limitación de la libertad de dichas minorías. Este es otro factor importante para insistir en la democracia por discusión, porque pese a no ser una participación perfecta, al menos facilita que las voces de las minorías sean escuchadas. Pueden mencionarse algunos recursos que favorecen el desarrollo de procesos democráticos deliberativos, y en este sentido Pasquino (2000:11,17) destaca el espacio de Internet, al disponer de instrumentos

que favorecen la comunicación (redes sociales) entre diferentes sectores sociales de la población, rompiendo en apariencia las relaciones jerárquicas que se dan en la vida no virtual, y agilizando los tiempos.

Nada se ha dicho todavía con respecto a cómo percibe Foucault la democracia, y es difícil encontrar referencias directas a reflexiones que él hace en torno al modelo democrático contemporáneo. Foucault no se detiene en explicitar las bondades concretas de la democracia, como sí hace Sen, sino más bien en analizar aquellas cuestiones de la democracia en las que es necesario problematizar. No obstante, su posición frente a lo social y lo político, si bien mantiene una actitud crítica al respecto, también le permite abrirse al reconocimiento de la participación pública como factor importante para el cambio social, unido al compromiso social. En este particular se trae a colación la defensa que hace del intelectual, tal como considera que debería ser su labor pública, en su tarea de comprometerse públicamente con los silenciados. Según Foucault, el intelectual ha de actuar comprometidamente con sus coetáneos, en cuestiones concretas en luchas específicas, poniendo voces a las minorías silenciadas, en consecuencia, esta labor comprometida del intelectual mejoraría el sistema democrático<sup>44</sup>.

Pero la labor del intelectual para Foucault implica mucho más que todo esto. En principio, Foucault se opone al intelectual clásico que quiere decir la verdad del mundo y de los hombres, porque no hay una sola verdad, y la labor del intelectual es la de transformar la vida de colectivos particulares, sirviendo de mediador de los otros al transmitir, gracias a sus palabras, la voz de los silenciados (Fortanet, 2010:219-220). De este modo, Foucault vuelve a alejarse de los universales culturales, y de las construcciones teóricas o doctrinales, y apuesta por una intervención social del intelectual inédita, en tanto que supondría la intromisión en el campo político de un discurso que no está reglado por las grandes construcciones del intelectual clásico (Fortanet, 2010:221). Esta noción del pluralismo racional de Foucault, herencia de Bachelard, distingue distintas formas de expresión del logos (Vázquez, 1993:142). Pero la noción de pluralismo racional de Foucault no lo distingue particularmente de Sen. A lo largo del capítulo se irá confrontando la descripción de democracia por discusión de Sen con el enfoque de Foucault en cuanto a las relaciones de poder, aspecto en el que sí existe entre ambos una separación importante de perspectivas de análisis que enriquecen considerablemente el estudio crítico de la democracia.

---

<sup>44</sup> También hay un reconocimiento al compromiso social de Foucault en Tobias (2005).

### **5.1.1. Instituciones democráticas, racionalidad ética y libertad**

Las instituciones cobran un cariz diferente en Sen y Foucault. Para este último siempre deben analizarse a partir de las relaciones de poder, y no a la inversa, y además, el análisis en torno al cual estudiar estas instituciones se ha de encontrar fuera de la institución misma (Foucault, 1988:17), analizando el contexto y su influencia en las dinámicas de configuración de la institución. En cambio, el punto de vista de Sen sobre las instituciones es estático, porque no se detiene en los procesos de funcionamiento interno de estas instituciones, ni en las dinámicas de constitución, y en su interacción con el entorno.

En todo caso, reconoce que la democracia debe juzgarse por las instituciones formalmente existentes, pero también por el hecho de que dichas instituciones realmente estén atentas a los requerimientos de voces diferentes de los sectores sociales (Sen, 2010:17). En este sentido, Sen se detiene en los resultados, en las resoluciones o elecciones que se dan dentro de las instituciones, descuidando los procesos que se producen en ella, tanto de interacciones internas en su dinámica de interacción o cambio, como en las relaciones de poder que producen dichas interacciones, dentro y fuera de la institución. Pero además, toda institución, como cualquier organización social, tiene un carácter histórico y contingente que no puede obviarse, como tampoco puede eludirse el tomar como punto de partida del análisis la conexión entre las instituciones, los valores y la acción colectiva de los diferentes grupos y movimientos sociales (Otano, 2015:123). La observación de Otano es pertinente en tanto que critica a Sen que limite a las instituciones a cuestiones meramente descriptivas o estáticas sobre su funcionamiento.

Las funciones de las organizaciones para Sen (2010:16-17), a grandes rasgos, son dos: a) asistir directamente a las personas de acuerdo a lo que éstas valoran para su vida, y b) facilitar canales de discusión pública para evaluar los valores y necesidades de la gente. Desde esta vertiente, las instituciones han de servir para un fin, que es satisfacer determinadas necesidades de la gente, y para ello se han de poner los medios a su alcance. Este es un aspecto principal en el pensamiento de Sen, en torno a las elecciones y resultados, muy marcado por el planteamiento de la teoría de la elección social donde se ubica, a partir de la cual construye y amplía su análisis.

La misma perspectiva teórica de la teoría de la elección social lleva implícita el reconocimiento a la diversidad, que fundamenta su racionalidad ética y le hace destacar una idea básica de obligación o responsabilidad social hacia el otro, responsabilidad social que también asume el Estado y la sociedad civil como institución. Esta mayor sensibilización social, o compromiso social, se ha dado con el crecimiento del capitalismo en el último siglo (Sen, 1999:71). Obviamente, sigue diciendo Sen, el compromiso social, así como el funcionamiento responsable de sus instituciones, depende del contexto de cada país, siendo mayor el compromiso o responsabilidad social en los países occidentales con democracias más consolidadas.

De cualquier modo, para Sen (2009:326), no hay institución alguna que sea válida por sí misma, pues todo depende del uso que se haga de ellas, ya que nada puede sustituir el compromiso político y social. En esta construcción ideal de la democracia, tan presente en los escritos de este autor, el Estado debe dirigir sus políticas a asegurar a los ciudadanos, hombres y mujeres, a que dispongan de derechos y medios adecuados a su alcance para garantizarles una vida adecuada (Sen, 2001a:111). Centra de un modo muy particular su comprensión de la relación entre el individuo y los contextos institucionales. Y en este aspecto Otano, de nuevo, señala cuestiones olvidadas o no presentes en los escritos de Sen que se pasan a continuación a detallar.

Se distinguen dos vertientes de análisis sobre la relación entre individuo e institución, quienes pretenden evaluar el funcionamiento institucional en términos instrumentales, en función de los efectos que estas instituciones tienen sobre las libertades, y por otro lado, los que subrayan el carácter constitutivo de las instituciones e interacciones, y centran su mirada más en el estudio de la libertad como experiencia de interacciones o relaciones (Otano, 2015:112). El autor reprocha a Sen que se centre en la primera interpretación de las instituciones, desconsiderando la segunda en la que se tienen en cuenta los procesos, interacciones o relaciones de las instituciones y su constitución. Si bien Sen insatisface estas áreas de análisis, Foucault responde a algunas de estas cuestiones que Otano echa en falta en la obra de Sen.

Foucault, por ejemplo, se mantiene crítico con la sociedad civil como institución, refiriéndose a que se conforma vinculada a los gobiernos neoliberales, y define dicha institución en términos de “realidad transaccional”, porque no puede considerársela como una realidad primera e inmediata, caso de las instituciones políticas, por ejemplo, sino como

institución que se configura también por medio de las relaciones de poder que se dan entre gobernantes y gobernados. Esta realidad de la sociedad civil tiene implicaciones prácticas determinadas históricamente, en las que las interacciones sociales son elementos principales para el análisis (Biset, 2006:24).

Por su parte, la propuesta de Sen se fundamenta en la defensa de un funcionamiento institucional que favorezca el razonamiento público y amplíe las libertades de los individuos, en base a lo que él define por capacidades, entendidas como un aspecto de la libertad que requiere de oportunidades sustantivas para que la gente pueda llevar la vida que considera valiosa para sí (Sen, 2010:50-51). Pero el hecho de proyectar este funcionamiento ideal del modelo democrático, y de las instituciones, que se ajustan a los valores de respeto a la diversidad, al diálogo abierto e imparcial, no quiere decir que el ideal llegue a ser realidad. A este respecto, por ejemplo, Velasco (2006:40-41) es crítico con el funcionamiento del parlamento por cuanto en esta institución los debates deliberativos sobre asuntos públicos son altamente cuestionados. Los parlamentarios están poco interesados en cambiar de opinión, y lo más grave es que ni siquiera lo pretendan, hasta el punto de que el monólogo y la propaganda se impongan al debate. Esta reflexión de Velasco sobre el funcionamiento parlamentario puede ser más o menos atinada. Pero, cuando habla de la burocratización de las instituciones en las democracias liberales, es difícil no reconocer con él que la evolución de estas instituciones, como los partidos políticos, se ha vuelto excesivamente problemática por la organización jerarquizada y los privilegios que han ido adquiriendo estas instituciones. Esto implica volver la mirada hacia los movimientos sociales, y hacia grupos marginales, escasamente institucionalizados, pero que quizás puedan representar mejor a los ciudadanos más insatisfechos con los políticos tradicionales. En este sentido, se está de nuevo con Otano (2015:111) cuando enfatiza en la necesidad de introducir en el análisis las fuerzas sociales que inciden en el reconocimiento público y en la definición del problema social, y en los procesos que en la medida de lo posible quieren dar forma a la resolución de conflictos.

Para el estudio de las instituciones también es interesante retomar la crítica que Sen hace al enfoque del institucionalismo trascendental<sup>45</sup>, justamente por sustentarse en un contrato social comprometido con una alternativa ideal a la complejidad de lo social, un contrato social que pretende representar a toda la sociedad, apoyadas en el interés general

---

<sup>45</sup> Este planteamiento teórico está fundado por Hobbes y desarrollado por Locke, Rousseau y Kant, y en el siglo XX destaca principalmente Rawls, pero también resulta de interés Dworkin, Gauthier y Nozick, entre otros (Sen, 2010:38).

para determinar la elección trascendental de instituciones ideales (Sen, 2010:37-38). El institucionalismo trascendental, siguiendo con Sen (2010:37-38), se caracteriza por concentrar su atención en lo que identifica como justicia perfecta, más que en comparaciones relativas a diversidad de situaciones, como hace el enfoque comparativista, y en segundo lugar, el institucionalismo trascendental busca la perfección, se dedica de manera primera a hacer justas las instituciones, y por lo tanto se ajusta a un ideal, descuidando así la heterogeneidad y relatividad de situaciones que plantea la realidad social. Desde luego, no comparte los planteamientos del institucionalismo trascendental, sino que se posiciona en una vertiente distinta, la comparativista o consecuencialista<sup>46</sup>, que sigue los planteamientos que recoge la teoría de la elección social. Las repercusiones sociales y política de posicionarse más en uno que en otro enfoque tiene importancia muy significativa. Y es que la identificación de una alternativa trascendental no ofrece solución al problema de comparar dos alternativas no trascendentales (Sen, 2010:48).

Tampoco Foucault es partidario de grandes construcciones teóricas, o de instituciones perfectas, ajustadas a un interés general, que no encaja, a priori, en su actitud crítica mantenida contra los universales culturales. Vázquez (1995:19) dice a este respecto que Foucault nunca hablará de trascendentales y universales, sino de a priori históricos. Por su parte, Biset (2006:23) recuerda la crítica de Foucault a la figura hobbesiana por establecer la defensa de un contrato social que es respaldo del funcionamiento del mercado. Desde su análisis es comprensible su oposición a que los seres humanos se sometan a una ley de la que no habrían sido autores, y dejan de ser libres al supeditarse a dicha ley supuestamente natural, esto es, trascendental, como constitución del orden social. El rechazo a los universales culturales se aprecia también en la defensa que hace Foucault del intelectual independiente, que se posiciona a favor de los más desfavorecidos, pero evitando adherirse a la voluntad de una única verdad, representativa y universalista, que ha caracterizado al intelectual clásico (Fortanet, 2010:219).

El estudio de Gargarella sobre la opinión de los jueces con respecto a los derechos sociales, y siguiendo con la crítica al enfoque contractualista, pone el interés en el peso relevante de la constitución como institución ideal que responde al interés general, pero que limita o problematiza el reconocimiento de los derechos sociales según se percibe de

---

<sup>46</sup> El enfoque comparativista o consecuencialista se formó en el siglo XVIII con autores como Smith, Benthan y Wollstonecraft en Inglaterra, y Condorcet en Francia, pero también se incluye a K. Marx, Mill, entre otros (Sen, 2010:40-41).

valoración que hacen los propios juristas. Los jueces estudiados por Gargarella (2006:10-11) seguían el siguiente razonamiento para justificar su escaso apoyo a los derechos sociales, un primer argumento es que estos derechos sociales son más caros que los derechos civiles o políticos. El siguiente argumento se apoya en la distinción que hacen los jueces entre derechos positivos y negativos, en los primeros se requiere de la intervención del Estado para que éste haga algo, y en los segundos se exige que el Estado se abstenga de actuar. A este respecto, los jueces parten de la base de que a ellos se les está permitido forzar al Estado a dejar de hacer algo, pero no pueden obligar al Estado a que actúe positivamente. Esta percepción de los jueces hacia su labor como jurista, y del propio sistema judicial, implica la aceptación de una racionalidad imperante, o visión de la democracia, que dificultaría la aceptación legítima de los derechos sociales como si existe para los derechos civiles, en un proceso asumido de aceptación de estos valores, y por tanto para la preservación de estos derechos sociales se hace necesaria la confrontación social previa<sup>47</sup>.

El ejemplo de Gargarella sirve para ilustrar los resultados a que dan lugar el enfoque contractualista en la configuración de los valores democráticos, hasta el punto de poder dificultar la inclusión de cuestiones ajenas a las premisas que marca el contrato social. De este modo, como reconoce Gargarella (2006:22), y en la misma línea de Sen, el resultado de estas medidas contractuales limitaría la adopción de políticas públicas destinadas a la aplicación de derechos sociales, derechos que repercutirían positivamente en la ampliación de libertades de las personas más desfavorecidas. Y si las instituciones democráticas no le dan inclusión a los más silenciados, se mina el proceso democrático. Para Velasco (2006:40), los valores que recogen tanto las normas jurídicas como las instituciones canalizan los principios normativos que caracterizan la democracia. Frente a esto, dice este autor, es necesario reforzar la participación abierta y voluntaria, generalizada y sostenida de forma autónoma con respecto al Estado. Este dinamismo social es fundamental para recoger las necesidades de la gente y cuidar la democracia. No obstante, hay grandes retos para la democracia y sus instituciones con miras a mejorar su funcionamiento, en beneficio de la racionalidad discursiva y la libertad del mayor número de personas en el mundo, como se desarrolla a continuación siguiendo a Sen.

---

<sup>47</sup> Tanto es así que la aprobación de medidas que mejoren las condiciones sociales y económicas de la clase obrera han necesitado siempre y los países occidentales de la negociación colectiva y de las movilizaciones sociales.



### **5.1.2. Retos a la democracia deliberativa para la mejora de la racionalidad ética y la libertad**

La postura de Sen es abierta con respecto al funcionamiento democrático, en tanto defiende una democracia más deliberativa, como se desprende de sus escritos. Pero no se centra sólo en la relevancia de la participación política para los debates públicos del mayor número de ciudadanos posibles, también promulga otros retos en su concepción ideal de democracia, por considerarlos especialmente importante para propiciar cambios que amplíen nuestra comprensión del otro (racionalidad) y permita que toda persona disfrute de los mayores espacios de libertad. En este sentido, valora los movimientos sociales por cuanto promueven el cambio, defiende también la necesidad de construir sociedades más re-distributivas, tanto en lo económico como educativo, y propone un modelo de democracia global que contribuya a reducir las desigualdades con los países más pobres.

En cuanto al papel asignado a los movimientos sociales, les reconoce su contribución crítica para la construcción de un mundo mejor, y menciona en concreto las protestas anti-globalización como una de las más significativas en los últimos tiempos, porque en general, las reivindicaciones de los movimiento sociales contribuyen a poner en práctica el razonamiento público (Sen, 2004:11, Casquete, 2006:7), en tanto que incrementan el número de opiniones, y esto propicia una mayor imparcialidad en las decisiones.

También Sen es defensor de políticas redistributivas, tanto en lo económico como educativo, ya que reconoce que la educación tiene un papel indirecto en el cambio social, pero sobre todo su relevancia es directa para el bienestar y la libertad de las personas (Sánchez Garrido, 2008:351). En este particular, Sen sigue a Smith en cuanto a la valoración que éste hace de las potencialidades humanas, compartiendo la apreciación de que los talentos naturales de la gente son mucho menos diferentes de lo que se suele pensar. La percepción positiva sobre la condición humana es una constante en el pensamiento de Sen, podría decirse que este autor confía plenamente en las potencialidades racionales del ser humano, y que por tanto, se puede transformar la realidad social siempre que sean posibles los debates públicos que propicien la racionalidad. La creencia de que el cambio social es posible se debe a la confianza que deposita en el buen hacer de los hombres, porque cree en la solidaridad del ser humano, de que pueden motivar sus acciones la simpatía y el

compromiso social hacia el otro. Esta idea del bien, de alguna manera también está en Foucault, pero desde luego en este autor el escepticismo es grande con respecto a la racionalidad, porque ni tan siquiera ve fácil practicar la racionalidad mediante los debates públicos como propone Sen, ya que las relaciones de poder limitan considerablemente el alcance de la racionalidad, como se verá en el siguiente apartado.

Otro de los retos que se les presenta a las democracias actuales es conseguir que ésta sea global, y esto significa para Sen (2004:11) que estén apoyadas por las Naciones Unidas, y que trabajen junto con las organizaciones ciudadanas y con parte independiente de los medios de comunicación. Esto no parece estar tan garantizado teniendo en cuenta los estudios realizados sobre la concentración de medios de comunicación en pocas empresas. Para el caso de España González y Rodríguez (2014:74) señalan radical en los medios de comunicación de la tarta publicitaria (85%) repartida únicamente entre dos grupos (Mediaset y Atresmedia). En cuanto a los contenidos las productoras infantiles españolas alertan de que son las producciones de multinacionales estadounidenses quienes obtienen notables ingresos, negando espacios de contenidos autóctonos; y que canales como Energy o Nova muestran un enfoque sobre lo masculino y lo femenino empobrecedor y patriarcal (González y Rodríguez, 2014:90). Esta limitación de voces en el espacio audiovisual repercute negativamente en los aspectos deliberativos y creativos de una democracia participativa, pues ésta puede constituirse cuando existen espacios de libertad de expresión entre la ciudadanía.

De forma más ambiciosa, y contando con la colaboración de medios de comunicación libres, la democracia global que propone Sen ampliaría los márgenes de la racionalidad, porque permitiría la inclusión de más puntos de vista, de más opiniones que contribuirían a superar las limitaciones locales al introducir agentes participante de otros entornos en los debates públicos, que es a lo que Smith llamó el espectador imparcial, para propiciar la existencia de imparcialidad junto con la inclusión universal (Sen, 2001b:323). Adam Smith estaba preocupado también por la necesidad de ampliar la discusión para evitar el parroquialismo de los valores, que puede tener el efecto de ignorar argumentos de interés (Sen, 2010:74). Desde luego, la inquietud de Sen por la construcción de una democracia global está fundamentada en su objetivo primero de ampliar la justicia social, y es que, como se ha dicho en otra ocasión, hay un principio ético que es consustancial a su idea de racionalidad. Ninguna propuesta sobre justicia puede ignorar el mundo entero, ni dejar de

tener en cuenta nuestro extenso vecindario que se construye también con personas distantes (Sen, 2010:203). Esta percepción de la justicia, pero también de la democracia y de la racionalidad de Sen, es en buena medida compartida por Nussbaum (2007:28), para quien en la actualidad persisten tres problemas no resueltos de nuestras democracias por el bajo alcance de la justicia social: 1) la desatención a las personas con discapacidad física y mental; 2) el problema inminente de extender la justicia a otras partes del mundo (países pobres), y 3) el afrontar las cuestiones de justicia también con todos los animales no humanos<sup>48</sup>.

La defensa que hacen Sen y Nussbaum de una democracia global tiene su mayor propósito en construir sociedades más justas en todas partes del mundo, con vistas a una justicia global. A este respecto, Sen (2001a:110-111) relata que las causas del hambre también pueden provenir de la distribución desigual que se dan en los hogares por discriminación de edad y género. En concreto, refiere que en muchos países pobres el trato desigual contra las mujeres y niños son muy fuertes y tienen una implicación práctica real (Sen, 1984). El interés por la justicia global es múltiple, en un aspecto importante amplía la perspectiva de la gente de países pobres y las posibilidades del compromiso social para con ellos. Pero también la justicia global de una democracia global va más allá de las identidades nacionales, ya que el mundo no puede ser visto como una colección de naciones, pues antes de los nacionalismos están las personas. Por esto para Bayón (2008:29), en la medida en que valoremos la democracia tendríamos que esforzarnos en romper cualquier vínculo entre gobierno democrático y Estado, esto es, tendríamos que superar la visión de la democracia vinculada a un estado-nación.

Para Conill (2006:238) hace falta una ética universal capaz de reflexionar con responsabilidad sobre la acción humana y su repercusión en el orden natural y social. La justicia global supera los restringidos márgenes de la justicia internacional, en el sentido de que ésta se supedita a la buena relación entre nacionales (Sen, 2001b:334, 2010:203), y es justamente la que domina el escenario político, con todas las limitaciones que esto implica. Este predominio y protagonismo de los estados nacionales no sólo significan limitaciones, también es el origen de conflictos, como los presentes en África y Asia por creaciones artificiales de estados nación, creados por las grandes superpotencias nacionales de

---

<sup>48</sup> Sen (2005:12) refiere, en defensa de inclusión de otros animales en nuestra definición de justicia, las palabras de Buda argumentando que en tanto nosotros somos más poderosos que otras especies animales tenemos responsabilidad para con estas especies, justamente por esta asimetría de poder que nos une a ellos.

occidente. A este respecto se destaca la observación de Nussbaum (2007:31) de que los Estados pueden considerarse isomórficos de las personas: libres, iguales e independientes, un isomorfismo que se pone en duda frente a la existencia de una economía global. Además, en este panorama internacional ella hace un paralelismo entre países pobres y personas con discapacidad, hasta el punto de comentar que la situación de los países pobres se parece a la de las personas con discapacidad, en lo que toca a su posición de desigualdad con respecto a otros.

Pero antes de conseguir este ideal que propone Sen y Nussbaum habría que superar retos importantes que están presentes en la estructura social y política de las sociedades occidentales. La comparación que se hace aquí del pensamiento político de Foucault y Sen ayuda a establecer semejanzas donde pueda haberlas, pero fundamentalmente se marcan las diferencias entre ambos que es lo que aporta la confrontación de perspectivas en el estudio de la democracia. En cuanto a las semejanzas, hay que reconocer que en el trasfondo del pensamiento de Sen también se da una clara constatación de que existen relaciones de poder que limitan la calidad de las democracias, y esto redundando también en debilitar la justicia. El mero hecho de que Sen haga hincapié en la necesidad de construir una sociedad más justa pone de manifiesto el reconocimiento, al menos implícito, de la desigualdad de poder en la sociedad.

Es cierto que haciendo un breve recorrido por la historia de la democracia se confirma que, en buena medida, esta historia se ha constituido mediante luchas por delimitar las fronteras que demarcan la inclusión social (Otano, 2015:119). Esta cuestión de la inclusión es motivo de inquietud intelectual en los escritos de Sen. Pero también Foucault mantiene una postura positiva con respecto al cambio social. En este particular, el autor francés cree en la política como sublevación permanente del individuo que persigue la promoción de la heterotopía, esto es, la apertura de realidades en las que se haga posible la articulación de nuevas experiencias, distinguiéndose de la utopía o programa político, porque al individuo le corresponde reinventar el futuro sumiéndolo en un presente más creativo (Castro, 2006:76). En líneas generales, los paralelismos entre Sen y Foucault existen, pero desde luego, mantienen vertientes de análisis distintas que enriquecen el estudio sobre el modelo democrático.

La crítica que Sen hace al enfoque contractualista se centra principalmente en señalarlo como un freno a la calidad de la justicia democrática, en cuanto desatiende

aspectos importantes de la desigualdad social, y a su vez, dicho enfoque también se convierte en un reto a superar para mejorar la calidad de nuestras democracias. El fundamento de su crítica, en el aspecto más general, es que esta vertiente filosófica, sustentada en el contrato social, o instituciones ideales, se construye así mismo en base a principios de justicia ideales, supuestamente respondiendo al bien general. Pero la realidad es muy heterogénea, la diversidad social incluye a colectivos sociales que bien pueden sentirse excluidos de estos principios básicos ideales. Incluso una constitución ideal puede servir de cortapisa a objetivos de bien común, como se comentó antes con respecto al estudio que hace Gargarella sobre la valoración que les corresponde dar a los jueces con respecto al papel de legitimidad de los derechos sociales.

En esta misma línea, Nussbaum (2007:28-32) argumenta que el enfoque contractualista supone una grave asimetría de poder respecto de algún grupo dominante. En concreto, hace una crítica a la teoría de justicia de Rawls<sup>49</sup>, porque esta teoría no extiende la justicia a todos los ciudadanos del mundo. Uno de los colectivos desatendidos es el de los discapacitados/as, pero también la de otras especies animales. En líneas generales, sigue diciendo Nussbaum, la tradición del contrato excluye a personas con graves o raras deficiencias del grupo donde se escogen los principios políticos principales. Critica que no se tengan en cuenta quiénes diseñan estos principios básicos del contrato, ni para quiénes se está pensando estos principios básicos de la sociedad. Asimismo, Nussbaum también critica el peso que tiene la nacionalidad en la tradición del contrato social, limitando los derechos de los no nacionales. Pero también habría que considerar los sectores sociales no considerados adecuadamente en el contrato social de entre la misma población nacional, por cuanto la diversidad social es una realidad que dificulta la consecución de los objetivos ideales que recoge el contrato o institución.

Por su parte, Foucault hace observaciones de interés que pueden interpretarse como crítica al enfoque contractualista, o al menos dar pistas sobre qué postura adoptaría en cuanto a su valoración de este enfoque. En este sentido, Foucault refiere que la problematización moral en la antigüedad griega no pasaba por el intento de fundar un código o una ley universal, no trataban de establecer un canon fijo para discriminar con claridad lo permitido de lo prohibido; a cambio de esto, el individuo tenía la responsabilidad de trabajar sobre sí

---

<sup>49</sup> Esta crítica a la teoría e la justicia social de Rawls es compartida por Sen, quien elabora un análisis minucioso de esta posición crítica contra el planteamiento en su libro *La idea de justicia* (2010):

mismo, de modo que la transformación social comenzaba primero por el trabajo creativo con uno mismo (Samamé, 2010:2).

Existe otro significativo freno a la racionalidad y a la libertad de las personas, se trata del uso de las mentiras en la vida pública, hasta tal punto que supone un importante peligro para la democracia, por cuanto éstas deteriora el razonamiento público al que se refiere Sen con tanta insistencia. De hecho, está constatado que la mentira en el ejercicio de la política, y en la gestión de lo público, provoca que los ciudadanos pierdan interés en participar en la vida pública, de modo que deterioran considerablemente la democracia. Para evitar esto, según Velasco (2006:42), las democracias actuales han de afrontar el reto de evitar esta limitación democrática aplicando políticas informativas basadas en la transparencia responsable, el pluralismo deliberativo y la sinceridad de los comunicadores. Antes que Velasco, Foucault (2011:47) ya insistía sobre este aspecto al defender los atributos de la parresia, referido al “hablar con franqueza”. En particular, sostiene que la parresia es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quienes dirigen la conciencia de los otros. Y este hablar verdadero también es importante para conseguir que los otros mantengan una buena relación consigo mismos. La virtud de la parresia, por tanto, ha de caracterizar a los hombres que están a cargo de algo, en este sentido puede apreciarse una cierta valoración elitista en el uso de la parresia, y en este sentido el filósofo reconoce que hay personas que se valen de la parresia, pero también hay otras que no saben hacerlo.

Lo que se acaba de referir sobre la parresia se relaciona aquí con la distinción que hace Apel (1985:17) entre racionalidad comunicativa y racionalidad estratégica. La primera, siguiendo la premisa de Foucault, aplicaría la virtud de la parresia, pero la segunda, la racionalidad estratégica, interfiere en el buen proceso comunicativa por cuanto los interlocutores utilizarían argumentos encaminados a algún interés particular o fin. Es más, para Apel, las situaciones reales de comunicación con otras personas se caracterizan por esta intersección de comunicación consensual y estratégica, por ello, la comunicativa se sitúa en una posición ideal con respecto a la otra. El resultado final es que esta interferencia a la comunicación limita el desarrollo de una verdadera democracia deliberativa.

Dicho esto se cuestiona entonces la validez absoluta que le da Sen al razonamiento público, incluso cuando afirma que el mismo razonamiento debe aplicarse a la democracia. Propone remediar las deficiencias de las democracias mediante más discusión pública sobre la misma democracia, ya que los defectos de la democracia demandan más democracia, no

menos (Sen, 2003:34). Pero esto no parece ser fácil de conseguir si antes no se produce un cambio de valores. El debate público no siempre tiene un efecto inmediato en el cambio de valores si no se dan las condiciones adecuadas. Incluso puede suponer un reforzamiento de los valores existentes, porque se imponga el razonamiento estratégico, por ejemplo, y porque existan obstáculos culturales al desarrollo eficaz del razonamiento público, pero también obstáculos estructurales, y relacionados con otros aspectos interrelacionados. Por esto resulta pertinente la propuesta de Nussbaum acerca de la importancia de la educación, porque mediante la educación se transmiten nuevos valores culturales proclives a la adopción de los valores necesarios para una democracia deliberativa. Porque para Nussbaum (2007:34), el problema está en cómo se nos educa, si se nos educa para comprender los problemas de las otras personas, si se nos inculcan –mediante el uso educativo de la imaginación- a hacernos una idea vivida de esos sufrimientos en nuestra propia mente.

## **5.2. Limitaciones a la democracia real según Sen y Foucault.**

En cuanto a las limitaciones a la democracia Sen insiste que el mayor mal es que no existan debates públicos con la participación de todas las partes implicadas en el problema a debatir, e incluso recomienda la implicación de algún espectador imparcial, idea que toma de Adam Smith. Reconoce fallos generales de la democracia, y también fallos concretos, como las políticas adoptadas en Europa que descuidan el problema del desempleo, o el hecho de que no se debata sobre determinados gastos presupuestarios, como el gasto militar, por ejemplo, por ser muy cuestionables. La primera parte de este epígrafe desarrolla el planteamiento de Sen, y de cómo este autor insiste en que estas ineficiencias políticas están principalmente en las insuficiencias de los debates públicos.

Foucault es mucho más escéptico con los aspectos positivos de la discusión pública, principalmente porque interfieren las relaciones de poder, un poder que en no pocas ocasiones determina qué conocimiento es el válido o verdadero. Este filósofo francés confronta la racionalidad con el término *parresia*, del que ya se ha hecho referencia en varias ocasiones, el hablar con franqueza, y en este sentido se plantea sobre la veracidad del uso de la razón, como se desarrolla en la segunda parte de este apartado.

### **5.2.1. Limitaciones a la racionalidad política y a la libertad democrática en Sen**

En páginas anteriores se ha visto cómo Sen proyecta grandes esperanzas en el modelo democrático, principalmente porque dicho modelo es el idóneo para el desarrollo de debates públicos que propician la racionalidad, que a su vez amplía la comprensión y el compromiso con los otros, lo que redundará al final en una ampliación de los espacios de libertad. Pero a pesar de esta fe absoluta en los debates públicos, también es consciente de dinámicas de funcionamiento democrático difíciles de comprender, aunque no se detenga a analizarlas. Se menciona aquí dos de estos casos, que ponen de manifiesto, además, cómo el autor reconoce la existencia de realidades que se imponen frente a su ideal de democracia. Tampoco busca una explicación detallada de por qué esto es así más allá de lo evidente, e incluso parece encontrar la justificación de nuevo en la falta de debates.

Uno de estos casos se refiere al dominio de la política liberal en Europa en los últimos años por el radicalismo de las políticas monetarias y fiscales, dada la prioridad puesta en la eliminación de la inflación, frente al poco interés que están mostrando los dirigentes europeos al problema del desempleo (Sen, 1999:80-81). Le llama la atención que se dejen de lado las obligaciones sociales priorizando la inflación, y opina que esto se debe a que la discusión pública se concentra sólo en el asunto monetario o financiero (Sen, 1999:86); comprende que los bancos prioricen con el interés económico, pero no que lo haga el Estado. En este caso Sen vuelve a subrayar su gran confianza en los debates públicos, tanto es así que llega a reprochar la falta de interés de Europa por las cuestiones sociales al hecho de que los debates se concentran sólo en el tema de interés para los bancos, situación ésta que le hace insistir en la necesidad de las movilizaciones sociales, y en definitiva, en la necesidad de más deliberación del Estado con la sociedad.

El siguiente caso lo relata Álvarez (1998:7) de su lectura de Sen, y recoge la crítica que éste hace acerca de la existencia de discusión pública sólo en los apartados referidos a la seguridad social, a la atención al desempleo y a otros servicios sociales, sin participar la ciudadanía en debates sobre los partidas presupuestarias de gastos militares, por ejemplo, en concreto sobre la reducción de gastos en esta partida. De nuevo aquí la discusión y participación democrática, sigue diciendo Álvarez, sería esencial en el diseño de políticas económicas que atiendan a los más desfavorecidos y se preocupen por la igualdad. Tanto en este ejemplo como los muchos escritos de Sen (2010:17) insisten en que la democracia se evalúa desde el punto de vista de la razón pública, lo que viene a significar entender la democracia como gobierno por discusión, una idea, sigue diciendo Sen, que John Stuart Mill



contribuyó a impulsar. Para Sen, en nuestras democracias algunas parcelas de gastos no se tratan en la discusión pública, debilitando los procesos participativos frente a los debates unilaterales (Álvarez, 1998:15). También la defensa que hace Sen (1999; 2010:275) del espectador imparcial introduce la idea de que es posible conseguir la imparcialidad en los debates gracias a la presencia de gente cercana, pero a la vez lejana de las premisas valorativas imperantes en la comunidad local..

En lo que no se profundiza es en el hecho de por qué estas discusiones públicas tienden a ser unilaterales, e incluso cuando no lo son predominen en el debate los argumentos de aquellos en mejor posición en la estructura social, esto se verá en la siguiente sección. Por ahora cabe insistir en que la presencia de debates más deliberativos no se da por el simple voluntarismo de los participantes, ya que todos y cada uno de nosotros estamos, de algún modo, constituidos social y culturalmente. Tenemos diferentes percepciones de la realidad según qué posición ocupemos en la jerarquía social, en qué institución social se estén dando los debates públicos, y qué calidad de miembro tenemos dentro de ellos. También afectan las características y organización de la institución en sí, la situación económica y política del país, incluso los procesos históricos de cada territorio son importantes para explicar el presente. Por todo esto resulta bastante ideal ver aplicadas las premisas de racionalidad pública que recomienda Sen en su descripción ideal de democracia por discusión.

Lo mismo puede decirse con respecto a la persistente insistencia en el compromiso social, o responsabilidad, que remite, como ya se dijo, a su concepto de racionalidad ética. Lafont (2010:420) dice que la responsabilidad democrática requiere que los representantes actúen en representación de todos a los que representan en la toma de decisiones, y también implica que los representantes den cuenta de sus decisiones ante sus representados. No obstante, muchas veces esta responsabilidad, siguiendo con Lafont, queda en mera responsabilidad electoral. Habría que cuestionarse esta denominación de responsabilidad electoral que da la autora.

La responsabilidad alude a la persona que debe responder a hacerse cargo de algo, y vincula la acción humana a sus causas y consecuencias (Molina, 2000:175-178). Según Molina, esta definición de responsabilidad tiene que ver con la basada en la capacidad de actuar de manera distinta, idea que enlaza con la libertad de voluntad como fundamento de la

responsabilidad<sup>50</sup>. Pero la responsabilidad social, o compromiso con los demás, no tiene lugar por el mero hecho de que se promueva su bondad, se necesita una transformación profunda de los basamentos institucionales y culturales que sustentan la democracia actual. Las interrelaciones de poder jerárquico de instancias económicas y políticas acompañan la dinámica de las instituciones, y limitan los procesos deliberativos en las discusiones. Parte de esto se trata a continuación.

### **5.2.2. Limitaciones a la racionalidad y a la libertad democrática desde la perspectiva de las relaciones de poder**

La democracia por discusión a la que reiteradamente se refiere Sen es, en muchos aspectos, un ideal a alcanzar, ya que existen importantes limitaciones en la construcción de racionalidad en los debates públicos debido a las relaciones de poder. Puede decirse, a grandes rasgos, que el poder restringe y determina quiénes tienen la potestad para construir argumentos válidos, con legitimidad de ser aceptados por la mayoría.

Pero incluso la propia naturaleza democrática pone en puja la lucha por el poder, y consecuentemente, el que está en el poder tiene el poder de dominar los discursos de verdad. Cadahia (2011a:735) habla de lógicas irreconciliables, un principio de soberanía del pueblo que se quiere equiparar con el principio de igualdad, y por otro lado un principio de libertad que respalda las libertades individuales. Frente a esta confrontación de principios es difícil imaginar la conformación de un consenso racional. La resolución de este conflicto ha estado en legitimar un ideal regulatorio que según esta autora “tiene la condición de imposibilidad de su perfecta implementación”. Esta reflexión de Cadahia enlaza con las críticas que hace Foucault a la democracia ateniense. En este sentido, el autor destaca que en la democracia ateniense la participación política dependía de los ingresos, y por tanto, tampoco cualquier

---

50 Arendt (2007:151-159) introduce el término de responsabilidad colectiva, pero en este caso se refiere a otro tipo de responsabilidad, a la necesidad de que respondamos por hechos acontecidos en el pasado, en la que participaron otros en nombre de la nación de la que somos parte. Esto es, la persona ha de responsabilizarse de algo que no ha hecho, pero de lo que es responsable por el mero hecho de pertenecer a un colectivo, una nación, por ejemplo, que sí ha cometido actos injustos en el pasado, caso del nazismo alemán. “De tal modo que todo gobierno asume la responsabilidad por las actuaciones buenas o malas de sus predecesores, y toda nación lo hace también por las actuaciones buenas y malas de su pasado”. Curiosamente, no parece que Alemania, gran potencia hoy dominante en Europa, esté tampoco por la labor de asumir este tipo de responsabilidad, en el sentido de la responsabilidad por las consecuencias sociales que puedan tener en el presente y futuro las decisiones que se están aprobando en Europa en esta última década.

ciudadano podía acceder al centro de la vida política<sup>51</sup>. Por tanto, en la sociedad democrática existen criterios censitarios que segmentan la participación política (Moreno, 2013:523, 528). La democracia ateniense combina ciertos elementos básicos: una organización en la que la gente goza de democracia, y los principios de isegoria, isonomía y parresia. La isegoria, o igual derecho a hablar de todos los que componen el demos, la isonomía, o igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder, y la parresia, referido a un hablar verdadero o hablar con franqueza (Foucault, 2004:47). De modo que además del principio de igual participación, y mismo derecho a hablar de todos, está también la parresia como elemento constitutivo de la democracia, el hablar con franqueza. Desde luego, estas características de la democracia ateniense corresponden a un ideal de democracia que el propio Foucault desmonta al enfrentarlo con situaciones de conflicto que se dan en la realidad política. Siguiendo con el plano ideal de democracia, las personas elegidas para dirigir la vida política deberían ser personas respetuosas con la práctica de la parresia por respeto a los ciudadanos que los han elegido (Fernández Agis, 2006:157). El concepto de respeto al que alude Fernández parece ser bastante más controvertido que el de compromiso social visto en Sen. El compromiso en Sen está argumentado racionalmente, en cambio, el término respeto, en principio, se sustenta sólo en bases morales sin vinculación con argumentaciones explicativas de las consecuencias positivas del acto del compromiso en la vida de las personas, como hace Sen al justificar el interés de la racionalidad ética que él defiende.

Básicamente, el postulado de Sen, aunque se detiene en el ámbito político al enfatizar la importancia de la democracia por discusión, en sus premisas básicas se concentra en el análisis crítico de principios económicos que han dominado la economía y afectan el funcionamiento democrático. En concreto, buena parte de sus escritos se han concentrado en criticar la doctrina utilitarista, y en general los principios de la teoría de la elección racional. Es por esto que los criterios de racionalidad que sustentan esta teoría, como se vio en el capítulo sobre racionalidad en Sen, giran en torno a la motivación de placer que intervienen en nuestras elecciones, como si esta fuese la única motivación posible que tienen los seres

---

<sup>51</sup> Moreno (2013:524) reprocha a Foucault en este texto que haya seleccionado algunos elementos de la democracia griega olvidando buena parte de los significados de esta democracia, o desatendiendo algunos aspectos al seleccionar cierta información, pero no indica qué aspectos en cuestión de la democracia griega tendrían que haber seleccionado Foucault.

humanos, perdiendo así la complejidad del mundo social al concebir al hombre de forma muy elemental, resultado de estos principios simples de racionalidad (Álvarez, 1998:9):

Pero la racionalidad no puede supeditarse sólo al ámbito o momento de la elección. Es necesario profundizar en el tipo de racionalidad que se produce en el proceso de toma de decisiones, así como de la influencia de otros factores en la práctica de racionalidad. De hecho, esta racionalidad relativa a cómo se construye el pensamiento, debería tener una relación directa con la parresia, hasta el punto de que pudiésemos llamar racional sólo a aquello que se ajuste a un decir verdadero. La realidad es que en no pocas ocasiones la calificación de racionalidad va referida a una resolución, decisión o uso de medios sin que se pueda determinar relación directa con la franqueza del contenido argumentativo. La significación que adopte la racionalidad puede ajustarse o no a un decir con franqueza, o incluso utilizar la racionalidad para la defensa de intereses propios. En este particular, Foucault muestra sus preferencias éticas en el hecho de elegir la parresia como tema de interés de análisis, reconociendo su relevancia para un ejercicio ético de la política.

Sus escritos sobre parresia empezaron en la década de los ochenta del siglo XX con sus estudios de textos griegos. La parresia hace referencia, en el ámbito político, al hecho de atreverse a decirle al gobernante lo que los otros piensan pero que no se atreven a decir (Fernández Agis, 2006:154). La práctica de la parresia, por tanto, tiene implicaciones destacables. Si en un debate político un orador se arriesga a perder su popularidad, porque sus opiniones son contrarias a las opiniones de la mayoría, por ejemplo, este uso de la parresia puede llevarle a un escándalo político. Pero, por otro lado, el obrar de este modo le ennoblece como ser humano, y a la vez honra a la política (Foucault, 2004:42). De este modo, el problema de la parresia se coloca en el centro del debate acerca de las relaciones éticas entre gobernantes y gobernados (Fernández Agis, 2006:159). No obstante, Foucault (2004:106) critica que no existan en la democracia ateniense ninguna ley, por ejemplo, que proteja al parresista de posibles represalias o castigos por decir la verdad. Cómo es posible, se pregunta Foucault, darle forma legal a alguien que se relaciona con la verdad, porque hay leyes formales del razonamiento válido, pero no hay leyes sociales, políticas o institucionales que determinen quién es capaz de decir la verdad. Por tanto, la posición de Foucault frente a la democracia es la de problematizarla en el sentido de que ha de ser un escenario para la discusión veraz, no para la retórica aduladora y manipuladora.

De lo visto hasta ahora está claro que democracia y parresia están intrínsecamente unidas en Foucault. No puede haber discurso verdadero más que en la medida en que haya democracia, pero esto no significa que todo el mundo pueda decir la verdad, por tanto, hay un conflicto claro entre parresia e isegoria (Foucault, 2011:163-164). Esta es una de las primeras paradojas de la democracia, que es en la democracia donde se da la parresia, pero incumpliendo uno de los principios de la democracia, la isegoria. La otra paradoja que describe Foucault tiene que ver también con la primera. Puesto que no todos tienen acceso a la palabra, el discurso verdadero sale a la luz de la lucha, el conflicto, la rivalidad, y es esta misma confrontación la que también pone en peligro a la parresia, o dicho de otro modo, la posibilidad de reducción al silencio del discurso verdadero forma parte de la constitución democrática. Esta segunda limitación de la democracia en el uso de la parresia está también reconocida en el trabajo de Flyvbjerg (2003:318, 326) sobre la racionalidad imperante en los debates públicos para la aprobación del proyecto Aalborg (Dinamarca) en 1994, destinado a reestructurar y mejorar democráticamente el entorno medioambiental y social urbano. En estos debates se impuso la racionalidad de los más poderosos, frente a la racionalidad real, que iría en línea con el hablar sincero de la parresia. En este análisis sobre la relación entre racionalidad y poder, Flyvbjerg coincide con Foucault (2011:163) en que los conflictos son más eficaces para que predomine la racionalidad que los debates consensuados. Lo que sostiene es que las formas de participación en las que se da más rivalidad entre las partes, contribuyen más a la virtud democrática que las formas de participativas discursivas institucionalizadas, dependientes del acuerdo, que están más en la línea que postula Sen de una democracia por consenso. En este sentido, Flyvbjerg sostiene que el enfrentarse a los mecanismos de poder, a los privilegios de clase, es a menudo más eficaz que los debates institucionalizados, formalizados.

Volviendo a Foucault (2004:42), la parresia la vincula a un acto de valentía a pesar del peligro, porque se requiere valor para decir la verdad. Pero además, considera poco común que los políticos practiquen la sinceridad ante sus ciudadanos porque serían mal recompensados en las elecciones. Para el autor francés, el uso de la parresia por el político puede ser preludio de que abandona la política, y no una forma de afianzarse en ella. En línea con esto, Flyvbjerg (2003:318) afirma que 1) el poder define la realidad; y 2) la racionalidad es dependiente del contexto. Es el poder el que propicia la confusión entre racionalidad y racionalización, dos términos que mantienen ciertas similitudes con los

conceptos de racionalidad comunicativa y racionalidad estratégica de Apel (1985). La relación entre racionalidad y racionalización, sigue diciendo Flyvbjerg, es con frecuencia lo que Irving Goffman llama relación polarizada entre los que se sientan delante y los que están detrás. Al frente la racionalidad domina, frecuentemente como racionalización<sup>52</sup> presentada como racionalidad.

El poder afecta hasta tal punto a la democracia que las instituciones que la representan, supuestamente en base al interés público, en la realidad se revelan con frecuencia ancladas en el ejercicio oculto del poder y de la protección de intereses particulares. Esta es, según Flyvbjerg (2003:318) la historia de la modernidad y de la democracia en la práctica, una historia repetida con demasiada frecuencia. Su estudio revela la relación estrecha entre conocimiento y poder, hasta el punto de que el poder determina lo que cuenta como conocimiento<sup>53</sup>. El poder hace que el conocimiento apoye sus propósitos, mientras ignora o suprime el conocimiento que no le sirve, y esta cuestión es central para comprender los procesos que afectan las dinámicas de los políticos, de la administración y de la planificación (Flyvbjerg, 2003:319). Las racionalizaciones a las que se refiere este autor se construyen en las relaciones de poder, y existen tanto en la actividad política como en la administrativa, caracterizadas por construcciones argumentativas alejadas del valor ético que implica la parresia, el hablar con franqueza. Estas racionalizaciones pueden ser retadas racionalmente si se ajustan a argumentos de verdad, o de hablar sincero, pero también pueden ser confrontadas con otras racionalizaciones.

Ante esta panorámica, no cabe duda que el ideal de democracia por discusión que defiende Amartya Sen se tambalea frente a la influencia del poder. Las consecuencias de esta relación entre racionalización y poder son importantes por cuanto afectan a la libertad del ser humano, al verse atrapado por creencias supuestamente racionales creadas desde el ámbito político, en el desarrollo mismo de la actividad parlamentaria, en la relación entre empresas privadas y públicas, e incluso con la incorporación de entidades de la sociedad civil en los debates públicos. La capacidad de negociación de las partes implicadas en un debate queda limitada frente a la estrecha relación existente entre racionalización y poder. Incluso entre

---

<sup>52</sup> La racionalización entendida como el recurso de argumentaciones que utilizan, en este particular, las instancias de poder, alejadas del hablar con franqueza. En el caso que refiere Flyvbjerg, por intereses económicos que se imponen a los intereses sociales de la comunidad.

<sup>53</sup> El poder tiene una clara tendencia a dominar la racionalidad en esta dinámica y sobrepasa la relación entre las dos. Uno podría decir que el poder tiene una racionalidad que la racionalidad no conoce (Flyvbjerg, 2003:325).

racionalidad y poder, cuando esto significa un hablar con franqueza de ciertos sectores de la política o de la administración, pero silenciando otras voces o racionalidades de entidades sociales en el debate público.

Dicho esto, de qué modo afecta a la organización social y cultural esta relación entre racionalidad y poder. Probablemente se trate de una relación tan vieja como la historia de la humanidad. Qué puede hacer la ciudadanía frente a esta limitación de su libertad y de su racionalidad. Foucault (1984) apuntaba ya en la década de los ochenta que la modernidad y la democracia no liberan al hombre de su propio ser, ni hacen de ellos individuos libres de ser gobernados. La democracia reta al hombre a enfrentarse a la tarea de producirse a sí mismo, que se implique en la política reivindicando formas creativas para la construcción de un gobierno que no le obstruya, sino que le haga avanzar en la nunca terminada tarea de la libertad (Flyvbjerg, 2003:323).

Pero la capacidad crítica de todo ser humano tiene un límite, por esto es probable que en algunas cuestiones ni el mismo Foucault llegue a ser tan crítico y se olvide de problematizar sobre cierta racionalidad política, en concreto la que producen los gobiernos neoliberales. Foucault reconoció que en el siglo XX se ha debilitado el protagonismo del Estado pasando parte del poder a las fuerzas económicas, de manera que la sociedad quedaría sometida a ésta, pero este nuevo paradigma también suponía un rechazo a los límites impuestos a la condición humana (Díaz Marsá, 2015:221). No queda claro, según algunos autores<sup>54</sup>, si las observaciones de Foucault sobre la racionalidad neoliberal implican su rechazo a este pensamiento de la nueva derecha. El neoliberalismo implicaría resaltar y reconocer las diferencias sociales, en la que habría tolerancia hacia los individuos y las prácticas minoritarias<sup>55</sup> (Foucault, 1979:265) se da un reconocimiento de determinados colectivos sociales, pero se relajan las pretensiones sociales redistributivas. Si es cierto que Foucault percibió ciertas características del neoliberalismo como algo muy positiva para la libertad humana, habría que detenerse en la influencia de los aspectos subjetivos que interfieren en el análisis intelectual de Foucault. Bisset (2006:18) llega a decir que sorprende no verlo más comprometido en la evaluación de esta racionalidad neoliberal, y sigue

---

<sup>54</sup> Daniel Zamora (2014) recientemente ha escrito un texto que está levantando ampollas al clasificar a Foucault como simpatizante del pensamiento neoliberal. El título de este trabajo de Zamora es: Criticar a Foucault: los años 80 y la tentación neoliberal, en revista Ballast.

<sup>55</sup> En buena medida se está refiriendo a una libertad negativa, en tanto que el Estado deja hacer al individuo, y parece haber una ausencia de interés por la libertad positiva en Foucault, al menos en los escritos que he consultado.

preguntándose a este respecto: ¿Se puede ir al fondo de estas pretensiones de gobernar racionalmente sin preguntarse sobre la racionalidad sustancial? Si los estudios que se hagan sobre el neoliberalismo no profundizan en estas cuestiones, entonces hay un claro límite a la racionalidad comunicativa.

Quedan pendientes, por tanto, otros perfiles de interés en el análisis de la racionalidad, que tienen que ver, nuevamente, con el proceso de construcción de argumentaciones que justifican nuestro pensamiento, y que interfieren en la racionalidad que se pretende construir mediante los debates públicos. No obstante, este análisis de la relación entre racionalidad y poder, y de la relación entre racionalidad y subjetividad, no es un rechazo, en modo alguno, a la discusión pública, sino una llamada de atención para mejorar los límites existentes para la racionalidad discursiva.

Brevemente, la apuesta que hace Sen por una democracia más participativa está bien considerada como meta a alcanzar, pero no se corresponde con el funcionamiento real de la mayoría de las democracias en el actual panorama internacional, que tienden a ser más representativas que deliberativas. La realidad es que existen limitaciones importantes para que el modelo democrático pueda ser deliberativo. En primer lugar, afecta en el grado de deliberación los problemas particulares de cada territorio, ya que hay que distinguir las democracias occidentales de las recientes democracias instauradas en Asia, África o América latina, por ejemplo. Asimismo, también influyen las relaciones de poder que se establecen entre naciones, y que repercuten en el funcionamiento democrático de las naciones más pobres constituidas más recientemente.

De forma resumida, las relaciones de poder afectan la dinámica de los debates públicos en todos los ámbitos y niveles de negociación, porque determinan la posición de los individuos en la estructura social condicionando su capacidad comunicativa. El poder incluso condiciona qué ha de considerarse como conocimiento verdadero, pese a que pueda no ser así y se trate en mayor medida de racionalización y no de racionalidad, siguiendo los términos de Flyvbjerg, entendiendo la racionalización como un razonamiento que se aleja de un hablar con franqueza o parresia. Pero también hay otras limitaciones para el buen razonar, al estar condicionado por las características del proceso discursivo, y por la influencia del entorno social, cultural y político en el que tenga lugar el razonamiento público.





## CONCLUSIONES GENERALES

La libertad positiva, referida, a grandes rasgos, a las posibilidades de realización de la persona para dirigir su vida, o delegar la toma de decisiones en sus representantes en lo que respecta a la vida política, siguiendo un posicionamiento clásico de Berlin (2004), tiene repercusiones importantes para el funcionamiento democrático. Sen insiste a este respecto que la libertad positiva no surge de manera espontánea de los propios individuos, sino que requiere de la existencia de oportunidades sustantiva que la haga efectiva, de medios que posibiliten la consecución de logros en las vidas particulares de las personas. En la definición de Sen la libertad positiva está asociada a la democracia, y las mayores potencialidades de estas libertades se dan cuando existen los medios adecuados para la discusión pública en una democracia deliberativa. En cambio, la libertad negativa, entendida como ausencia de restricciones, ha estado ligada a la constitución del Estado liberal o Estado moderno, es la libertad que defiende Hobbes en su *Leviatán*, por ejemplo. Incluso Tocqueville mencionaba esta vinculación entre libertad negativa y democracia, como se refiere en el capítulo uno.

En cuanto a la racionalidad, hay diferentes acepciones de este término a lo largo de la historia. En el capítulo uno se rastrea brevemente en el concepto de racionalidad implícito en autores clásicos hasta llegar a la edad moderna con la conformación del Estado liberal, que coincide con la consolidación de una racionalidad instrumental o técnica y de una racionalidad estratégica (Apel, 1985) en paralelo a la conformación del modelo capitalista. La racionalidad estratégica implica la adopción de objetivos en la relación entre sujeto y sujeto, pero estableciéndose intereses contrapuestos o en conflictos entre ambas partes (Schmitt, 1990). A las racionalidades estratégicas la denomina Apel racionalidad primitiva, frente a la racionalidad comunicativa que establecería argumentaciones razonadas en una relación más igualitaria de sujeto con sujeto. La racionalidad comunicativa encaja mejor en el modelo de la democracia deliberativa, porque es necesaria esta forma de razonar para que la democracia por discusión tome cuerpo.

La libertad positiva, tal como la entiende Sen, tiene una vinculación estrecha con su noción de racionalidad ética<sup>56</sup>, y este tipo de racionalidad mantendría más similitudes con la

---

<sup>56</sup> Este tipo de racionalidad mantendría más similitudes con la racionalidad comunicativa que define Apel.

racionalidad comunicativa que define Apel. La noción de racionalidad de Sen queda muy delimitada en torno al momento de la elección, vinculada a la teoría de la elección social en la que se ubica este autor, pero también introduce en su definición aspectos éticos que son de importante calado para el desarrollo democrático. Es especialmente relevante cómo quiere justificar racionalmente la necesidad del compromiso social, vista como una cualidad que ha de estar presente, al menos, en las instituciones políticas del gobierno democrático, y en organizaciones de la sociedad civil.

Para entender el peso del compromiso social en la obra de Sen hay que remitirse al enfoque consecuencialista y comparativista que caracteriza la teoría de la elección social. De hecho, quizás esta vinculación entre racionalidad consecuencialista y compromiso social sea una de las importantes aportaciones de Sen con relación a la ética racional, al querer justificar racionalmente la necesidad de principios éticos en la vida pública. Justamente, el tener en cuenta una racionalidad consecuencialista<sup>57</sup> es admitir que nuestros actos, nuestras decisiones, nuestros comportamientos, tienen consecuencias en nuestra vida y en la vida de los otros. El asumir esto implica reconocer nuestra parte de responsabilidad para con el bienestar del otro. Además, es muy difícil imaginar una mejora del modelo democrático sin este cambio de viraje que ponga sus miras en la racionalidad consecuencialista, de connotaciones éticas, gracias a la cual poder reconocer plenamente la necesidad de la racionalidad por discusión, o racionalidad comunicativa a la que se refiere Apel y Habermas. Para Foucault, en cambio, las relaciones de poder se imponen de tal modo que dificultan enormemente esta racionalidad comunicativa. Podría decirse en base a este autor que en buena medida predomina todavía una racionalidad instrumental o técnica y una racionalidad estratégica en la forma de gobierno democrático, en un esfuerzo por ajustar el pensamiento de Foucault a la clasificación de racionalidad de Apel. Si la racionalidad puede ser estratégica, en tanto se percibe al otro como enemigo, entonces hay que asumir que se utilice la racionalidad también para enunciados no verdaderos, aunque se hagan verdadero en un sentido estratégico, y dentro del juego de poder como resultado de las relaciones de poder.

Por lo que respecta a las concepciones de libertad de Sen y Foucault, toman directrices diferentes, pero ambas nociones, tal como la entienden estos autores, pueden ser importante para la participación política de la ciudadanía en contexto democrático. El

---

<sup>57</sup> Esta racionalidad consecuencialista se contrapone a una racionalidad causal, y aquí es interesante retomar lo que se desarrolla en el capítulo uno a partir de la crítica que hace Shopenhauer a Kant en lo que respecta a la definición de ética de éste último.

enfoque de capacidad de Sen se desplaza aquí al ámbito político y se distinguen diferentes facetas de la libertad, entendidas como capacidad política, desde la libertad del agente que dispone de oportunidades sustantivas de participar en política, que no se supedita sólo a las elecciones, a la libertad de control en la que cualquier persona pueda supervisar las cuentas de organismos públicos al estar accesibles a la ciudadanía. Estas dos facetas de libertad, la libertad de agencia y la libertad de control, se ubican en la dimensión de proceso de la democracia, incluyéndose aquí la fase de discusión pública, de toma de decisiones, elaboración de cuentas, gestión. Unidas a estas facetas de libertad estarían las libertades de bienestar y libertades contrafactuales, que se sitúan en la dimensión de resultados de la democracia. Asimismo, podría distinguirse, a grandes rasgos, una libertad de elección, o libertad de oportunidades que sería básica, tanto en la democracia como proceso como en la democracia como resultado.

Desde la perspectiva foucaultiana el desarrollo de estas libertades no están tan directamente al alcance del sujeto, por cuanto estos están limitados por las racionalizaciones impuestas desde las instancias políticas, sociales, culturales, y que delimitan la formación de su subjetivación o identidad subjetivada. La libertad para Foucault se construye en relación a estas relaciones de poder, y se constituyen en prácticas de resistencias que implican auto-conocimiento y capacidad crítica del sujeto. Esta idea última de Foucault enlaza con su concepción de identidad, un término que está referido a la constitución creativa de uno mismo mediante la actitud crítica y la puesta en práctica de acciones encaminadas al fortalecimiento del individuo, superando ciertas limitaciones que se imponen al sujeto, o superando la subjetivación impuesta por dominio del saber. Por su parte, para Sen la identidad del individuo se fortalece gracias a sus elecciones y a la libertad de ser agente, que implica la autonomía en la toma de decisiones. En este sentido, es la libertad, pero también la capacidad racional del hombre (libertad de agencia), las que permiten el desarrollo de las múltiples facetas que comprenden nuestra identidad. La identidad social para Sen es una realidad plural, elegida, y en convivencia armónica con otras identidades. A estas alturas es claro que la democracia deliberativa sería el contexto idóneo para favorecer la identidad social, como la entiende Sen, pero también para fomentar la identidad que defiende Foucault.

En cuanto a los factores que contribuyen a una democracia por discusión Sen menciona a los movimientos sociales, a la prensa libre, y hace una defensa de una democracia global que contribuiría a una sociedad más predispuesta al razonamiento

público. Además, critica el enfoque contractualista por cuanto frena el reconocimiento de una idea más amplia de justicia social. Pero frente a esta visión optimista de la democracia está, confrontándola, la perspectiva de Foucault. La deliberación desde el planteamiento teórico que inicia el autor francés, como se viene diciendo, está limitada por las relaciones de poder, de tal modo que el poder se superpone al conocimiento y determina qué argumentaciones han de darse por válida, hasta el punto de confundirse la racionalidad, o hablar verdadero, y la racionalización, esta última más en consonancia con una racionalidad estratégica y no comunicativa. Queda pendiente, por tanto, en profundizar en estos peligros para la democracia que se ejemplifican en las racionalidades y racionalizaciones imperantes, en los modos de razonar que caracterizan las prácticas políticas de las instituciones democráticas, que influyen en la conformación de nuestras identidades sociales, y que afectan a nuestra libertad.

## Bibliografía.

ANDERSON, Elizabeth (2003). "Sen, Ethics, and Democracy". *Feminist Economics*, Disponible en: <http://www-personal.umich.edu/~eandersn/SenEthicsDemocracy.pdf>

ALKIRE, Sabina (2002). *Valuing freedom: Sen's capability approach and poverty reduction*. Oxford. Oxford University Press.

ALKIRE, Sabine (2005). *Why the Capability Approach?* *Journal of Human Development*, 6(1):115-133.

ÁLVAREZ, J. Francisco (2001). "Capacidades, libertades y desarrollo: Amartya Kumar Sen", en Maíz, Ramón (Comp.), *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanc, pp. 381-396.

ÁLVAREZ, J. Francisco (1998). "Compromisos sociales, democracia y método en la obra de Amartya Kumar Sen", *RIFP*, núm. 12, pp. 5-17.

ÁLVAREZ YÁGUEZ, Jorge (2012). "Amartya Sen. La concepción vigorosa de la libertad". *Claves de razón práctica*, núm. 219, pp. 76-82.

ARENDT, Hannah (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

ARISTÓTELES (1986). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.

ARMSTRONG, Aurelia (2008). "Beyond resistance: a response to Žižek's Critique of Foucault's Subject of Freedom". *Parrhesia*, núm. 5, pp. 19-31.

APPIAH, Anthony (2007). "Las exigencias de la identidad". *Claves de razón práctica*, núm. 172, pp. 18-25.

AYER, Alfred Julius (1981). *El positivismo lógico*. México: FCE.

BADILLO O'FARRELL, Pablo (1991). *¿Qué libertad? En torno al concepto de libertad en la actual filosofía política británica*. Madrid: Técnos.

BAYÓN, Juan Carlos (2008). "¿Democracia más allá del Estado?". *Isonomia*, núm. 28, pp. 27- 50.

BELAVAL Yvon (1981). *Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX* (Volumen 9). Madrid: Siglo XXI Editores.

BERLIN, Isaac, (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

BOHMAN, James, (1996). *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: MIT Press.

- BOHÓRGUEZ MONTOYA, Juan Pablo (2011). “Aproximaciones a la idea liberal de libertad”. *Derecho y Ciencia*, núm. 184(10), pp. 73-82.
- BOSETTI, Giancarlo, (1993). “La libertad positiva. Entrevista con Amartya Kumar Sen”. *Debats*, 43/44, pp. 43-44.
- BUCHANAN, James, (1954). “Social Choice, Democracy and Free Market”, *Journal of Political Economy*, núm. 62, pp. 114-123.
- BUCHANAN, James, (1954). “Individual Choice in Voting and the Market”. *Journal of Political Economy*, núm. 62, pp. 334-343.
- BUCHANAN, James and TRULLOCK; Gordon (1980). *El cálculo del consenso*. Madrid: Espasa Calpe.
- CADAHIA, María Luciana, (2011). “Dos caras de una misma moneda: Libertad y poder en los escritos foucaultianos”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 44, pp. 165-188.
- CADAHIA, María Luciana (2013). “Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad”. *Estudios Filosóficos*, núm. 49, pp. 33-49.
- CANNOLLY, William E. (1993). “Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault”. *Political Theory*, 21(3), pp.365-89.
- CARNIGLIA, Luciano A., (2013). “Verdad, subjetivación y pensamiento en la biopolítica foucaultiana”. *IX Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP*, La Plata, 28 y 30 agosto de 2013. ISSN 2250-44-94. Disponible en: <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar>
- CARVAJAL MUÑOZ, María Rosario (2014). “El enfoque de capacidad de Amartya Sen y sus limitaciones para la ciudadanía y la sociedad civil”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, núm. 31, pp. 85-103.
- CASQUETE, Jesús (2006). *El poder de la calle*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2006). Microfísica y libertad: Foucault y lo político. *Revista de Filosofía*, núm. 15, pp. 49-78.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Chile: Lom.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2014). “Psicologización de la vida. Lectura del curso de Foucault *Le Pouvoir Psychiatrique*”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 47, pp. 55-79.

CEJUDO CÓRDOBA, Rafael (2006). “Desarrollo humano y capacidades. Aplicaciones de la teoría de las capacidades de Amartya Sen a la educación”. *Revista Española de Pedagogía*, núm. 234, pp. 265-280.

CENZANO, Carlos (2012). “La estética de la existencia en Martí y Foucault: Una hermenéutica para la fundación de la subjetividad al margen del discurso moderno”. *Decimonónica*, vol. 9, núm. 2, pp. 36-48.

COHEN, J. (1989). “The Economic Basis of a Deliberative Democracy”. *Social Philosophy and Policy*, vol. 6, núm. 2, pp. 25-50.

CONILL SÁNCHO, Jesús (2006). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Técno.

CHANDLER; David (2011). “Where is the Human in Human\_Centred approaches to Development?: A Foucaultian Critique of Amartya Sen’s Development as Freedom”. Paper for “Reading Michel Foucault in the Postcolonial (Symposium). Disponible en: <http://www.davidchandler.org/wp-content/uploads/2014/11/Sen-and-the-Human-Subject.pdf>

CROCKER, David (1992). “Factioning and Capability: The Foundations of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic”, *Political Theory*, 20(4), pp. 584-612.

DE LA HIGUERA, Javier (1999). *Michel Foucault: La filosofía como crítica*. Granada: Comares.

DEAN, Mitchel (2006). *Governmentality. Power and role in Modern Society*. London: Sage Publications.

DENEULIN Séverine, MCGREGOR, J.A., (2010). “The capability approach and the politics of a Social Conception of Wellbeing”. *European Journal of Social Theory*, 13(4), 501-519.

DIAZ MARSÁ, Marco (2002). *Abertura de la libertad y juego ontológico. Problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/fsl/ucm-t25676.PDF> / <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t25676.PDF>

REYFUS, Hubert I., y RABINOW, Paul (2001). “Postscriptum. Sobre la genealogía de la ética: Una visión de conjunto de un trabajo en proceso”, en *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, pp. 261-286.



- DUMM, Thomas I. (1996). *Michel Foucault and the Politics of Freedom*. London: Sage.
- EDGEWORTH, Francis Ysidro (1881). *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. London: C.K. Paul & Company.
- ELSTER, Jon (1998). *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ESCÁMEZ NAVAS, Sebastián (2014). “El legado de Maquiavelo: pluralismo republicano, consecuencialismo”. *Revista Española de Ciencia Política*, núm. 35, pp. 11-29.
- ESPOSITO, Roberto (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FORTANET, Joaquín (2010). “Dos modos de concebir la labor de intelectual: Foucault and Rorty”. *Isegoria: Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 42, pp. 215-229.
- FLYVBJERG, Bent (2003). “Rationality and Power. Democracy in Practice”, in Scout Cambell and Susan S. Fainstein, eds., *Readings in Plannings Theory*. Oxford: Blackwell, pp. 318-329. Disponible en: <http://flyvbjerg.plan.aau.dk/Rat&Pow03.pdf>
- FLYVBJERG, Bent (2000). Ideal Theory, Read Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche. Political Studies Association's 50<sup>th</sup> Annual Conference. The Challenges for Democracy in the 21<sup>st</sup>, London School of Economics and Political Science. Disponible en: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/usuario/Mis%20documentos/Downloads/SSRN-id2278421.pdf>
- FOUCAULT, Michel (1980). *Historia de la sexualidad. Volumen 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1981). “La gubernamentalidad”, en *Espacios de poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1986). *Historia de la sexualidad*. Vol. II. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1988). “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, num. 3, pp. 3-20.
- FOUCAULT, Michel (1994). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. *Dits et écrits (1954-1988)*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1995). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- FOUCAULT, Michel (1996). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT; Michel (1997). "The hereneutics of the Subject". *Ethics, Subjectivity and Truth*. Ed. By Paul Rabinow. New York: The New Cork Press, 93-106.
- FOUCAULT, Michel (1999). *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2000). "Letter to Certain Leaders of the Left", in J. Faubion (ed.). *Essential Works of Foucault*; vol. 3, New York: The New Press.
- FOUCAULT, Michel, (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel, (2005). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Le gouvernement de soi de des autres. Cours au Collage de France, 1982-1983*. Paris: Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, Michel (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Ediciones Akal
- FRASER, Nancy (1995). "Foucault on Modern Power: Empirical Insight and Normative Confusion", in B. Smart (Ed.) *Michel Foucault. Critical Assessment*, vol. 5. London and New York: Routledge.
- GARGARELLA, Roberto (2006). "¿Democracia deliberativa y judicialización de los derechos sociales?" *Perfiles Latinoamericanos*, 28, pp. 9- 32.
- GABILONDO, Ángel (1999). "La creación de modos de vida", en A. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 9-35.
- GEUSS, Raymond (1995). "Freedom as an Ideal". *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 69, pp. 87-100.
- GIUSTI, Miguel (2012). "Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29, núm. 2, pp. 609-624.
- GONZÁLEZ PASCUAL, Alberto y RODRÍGUEZ PRIETO, Rafael (2014). *Caos Digital y medios comunes*. Madrid: Dykinson.
- GORDON, Colin (2015). "Racionalidad gubernamental: una introducción". Resistencia. Nuevo itinerario revista digital de filosofía. Vol. 10, número X. ISSN: 19503578. Disponible en Web: <http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista10/articulo10.pdf>
- HEGEL, Georg Wilhelm F. (1983). *El sistema de la eticidad* (edición preparada por Dalmacio Negro Pavón). Madrid: Editora Nacional.
- HILL, Michael (2007). "Confronting Power through policy: On the Creation and Spread of Liberating Knowdlege". *Journal of Human Development*, 8(2):259-282.

HIRSCHBERGER, Johannes, (1981). *Historia de la Filosofía* (Tomo I). Barcelona: Editorial Herder (Sección de Teología y Filosofía, Volumen 13).

JONES, Owen (2012). *Chavs. La demonización de la clase obrera*. Madrid: Capitán Swing.

MACCALLUM, Gerald (1972). "Negative and positive freedom", en P. Laslett, W.G. Runciman, y Q.Skinner (eds.). *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Fourth Series, pp. 174-193.

MANIN, Bernard, (1987). "On Legitimacy and Political Deliberation". *Political Theory*, vol. 15, núm. 3, pp. 338-368.

MEJÍA CUBILLOS, Javier (2012). Ethics and justice. Reflections on The Idea of Justice by Amartya Sen. *MPRA: Munich Personal RePEc Archive*, Paper núm. 37458, pp. 1.14. Disponible en: <http://mpra.ub.uni-muenchen.de/37458/>

MOLINA FERNÁNDEZ, Fernando (2000). "Presupuestos de la responsabilidad jurídica: Análisis de la relación entre libertad y responsabilidad". *ADPCP (Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales)*. Vol. LIII, pp. 169-283.

MORENO PESTAÑA, José Luis (2013). "Isegoria y parresia: Foucault lector de Ión". *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 49, pp. 509-532

MOROZOV, Evgeny (2011). *El desengaño de Internet: los mitos de la libertad en la Red*. Barcelona: Editorial Destino.

NINO, Carlos (1991). *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

NINO, Carlos (1996). *The constitution of Deliberative Democracy*. New Haven: Yale University Press.

NUSSBAUM, Martha (2007). "Los sentimientos morales y el enfoque de las capacidades". *Clave de Razón Práctica*, núm. 169, pp. 28-35.

NUSSBAUM, Martha (1990). "Aristotelian Social Democracy", Douglas, R.B., Mara, G., and Richardson, H. (comps.). *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, pp. 203-252.

LAFONT, Cristina (2010). "Responsabilidad, inclusión y gobernanza global: una crítica de la concepción estatista de los derechos humanos". *Isegoria*, núm. 43, pp. 407-434.

LIPOVETSKY, Gilles (1992). *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard.

LIPOVETSKY, Pilles (2003). *L'ère du vide. Essais sur l'individualismo contemporain*. Paris: Gallimard.

LORAUX, Nicole (1990). *Les enfants d'Athènes. Idées ateniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Senil.

OBER, Josiah, (2008). "The Original Meaning of "Democracy": Capacity to do Things, not Majority Rule". *Constellations*. Vol. 15, núm. 1, pp. 3-9.

OTANO JIMÉNEZ, Guillermo (2015). "LA libertad como relación social: una interpretación sociológica del enfoque de las capacidades de Amartya Sen". *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo*, vol. 4, núm. 1, pp. 98-127.

PASQUINO, Gianfranco (2000). "De la democracia de comparsas a la democracia de protagonistas. Limitaciones de la democracia deliberativa". *Psicología Política*, núm. 20, pp. 7-27.

PATTON, Paul (1995). "Taylor and Foucault on Power and freedom", in B. Smart (Ed.) *Michel Foucault. Critical Assessment*, vol. 5. London and New York: Routledge.

PATTON, Paul (1998). "Foucault's Subject of Power", in J. Moss (ed.), *The Later Foucault*. London: Sage.

PETTIT, Phillip (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y sobre el gobierno*. Barcelona: Paidós.

HABERMAS, Jürgen (1996). *Between Facts and Norm*. Cambridge: The MIT Press.

HILL, McGraw (2007). "Confronting power- through policy: On the Creation and Spread of Liberating Knowledge". *Journal of Human Development*, 8(2):259-281.

RAJCHMAN, John (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. México: Pe ele.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (2007). *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza.

ROBEYNS, Ingrid (2005). "The capability approach: a theoretical survey". *Journal of Human Development*, 6(1), pp. 93-114.

ROBBINS, Lord Lionel C., (1932). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: MacMillan&Co.

ROSE, Nikolas (1998). *Inventing our Selves. Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROSE, Nikolas (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the private self*. London: Free Association Books.

SAMAMÉ, Luciana (2010). “La interpretación foucaultina de las éticas antiguas a partir de la noción de epimeleia heautou. Un breve recorrido por las filosofías de Platón, Aristóteles y Epicuro”. A *Parte Rei*, núm. 72, pp. 1-10. Disponible en Web:

<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>

SÁNCHEZ GARRIDO, Pablo (2008). *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria (2015). Díaz Marsá, Marco. Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Michel Foucault. Madrid: Escolar y Mayo (Reseña). *Pensamiento. Revista de Investigación e Información*. Vol. 71, núm. 265, pp. 219-221.

SANDEL, Michael, (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

SCHMID, Wilhelm (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos.

SCHMITT, Carl (1990). Sobre el parlamentarismo. Madrid: Tecnos.

SEN, Amartya (2000). “La razón ante que la identidad”. *Letras libres*, núm. 23, pp. 12-18.

SEN, Amartya (2000a). *Desarrollo como libertad*. Madrid: Planeta

SEN, Amartya (2001). “Democracy and Social Justice”, Farrukh Iqbal and Jong-il You (ed.), *Democracy, Market, Economics & Development. An Asian Perspective*. Washington: The World Bank, pp. 7-24

SEN, Amartya (2001a). “Propiedad y Hambre”, *Precedente*, pp. 103-113.

SEN, Amartya (2001b). “Other People”. *Proceedings of the British Academy*, núm. 111, pp. 319-335

SEN, Amartya y DRÉZE, Jean (2002). *India: Development and participation*. Oxford: Clarendon Press

SEN, Amartya (2003). “Democracy and its Global Roots”. *The new Republic*, vol. 229, núm. 14, pp. 28-35.

SEN, Amartya and SCANLON, Thomas (2004). “What’s the point of Democracy?” *Bolleting of the American Academy*, pp. 8-11. Disponible en: <https://www.amacad.org/publications/bulletin/spring2004/sen.pdf>

SEN, Amartya (2004b). *Rationality and freedom*. Cambridge: Harvard University Press.

- SEN, Amartya (2005). "Why exactly is commitment important for rationality?" *Economics and Philosophy*, núm. 21, pp. 5-13.
- SEN, Amartya (2005b). Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development*, 6(2), pp. 151-166.
- SEN, Amartya (2009). "Desarrollo económico y libertad". *Apuntes del CENES*. Vol. XXVIII, núm. 48, pp. 311-328
- SEN, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- SEN, Amartya (1999). *La libertad individual como compromiso social*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala
- SEN, Amartya (1999a). "La posibilidad de la Elección Social". *American Economic Review*, núm. 89. Disponible en:  
[http://ocw.uniovi.es/pluginfile.php/1564/mod\\_resource/content/1/Discurso\\_Amartya\\_Sen\\_1998.pdf](http://ocw.uniovi.es/pluginfile.php/1564/mod_resource/content/1/Discurso_Amartya_Sen_1998.pdf)
- SEN, Amartya (1999b). "Democracy as a Universal Value". *Journal of Democracy*, Vol. 10, núm. 3, pp. 3-17
- SEN, Amartya (1998a). "El bienestar, la condición de ser agente y la libertad", en Sen, A., *Bienestar, Justicia y Mercado*. Barcelona: Paidós, pp. 109-121.
- SEN, Amartya (1998b). "Capacidad y bienestar", en Sen, A., y Nussbaum, M. (comp.), *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 54-83.
- SEN, Amartya (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Madrid: Paidós.
- SEN, Amartya (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial
- SEN, Amartya (1993). "Positional Objectivity". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, núm. 2, pp. 126-145.
- SEN, Amartya (1986). "Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica", en F. Hahn y M. Hollis, *Filosofía y Teoría Económica*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, núm. 398, pp. 172-217.
- SEN, Amartya (1984). *Resources, Values and Development*. Oxford: Blackwell and Cambridge.
- SEN, Amartya (1979). "Equality of what?" *The Tanner Lectura on Human Values*. Stanford University, pp. 150-220
- SIMMEL, George (1986). *Sociología. Estudios sobre la socialización*. Volumen 1. Madrid: Alianza Editorial.

- SINGER, Peter (1995). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- SKINNER, Quentin (2005). “LA libertad de las repúblicas. ¿Un tercer concepto de libertad?” *Isegoria*, núm. 33, pp. 19-49.
- SKINNER, Quentin (2009). *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*. Paris: Albin Michel.
- SRINIVASAN, Sarta (2007). “No democracy without justice: Amartya Sen’s unfinished business with the capability approach”. *Journal of Human Development*, n8(3), pp. 457-480.
- SUNSTEIN, Cass, (1985). “Interest Groups in American Public Law”, *Stanford Law Review*, 38, pp. 29-87.
- TAYLOR, Charles (1995). “Foucault on Freedom and Truth”, pp. 326-251, in B. Smart (Ed.) *Michel Foucault. Critical Assessment*, vol. 5. London and New York: Routledge.
- TAYLOR, Charles (1987). “Interpretation and the Sciences of Man”, in Paul Rabinow and William M. Sullivan, eds, *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley: University of California Press.
- TOBIAS, Saul (2005). “Foucault on Freedom and Capabilities”. *Theory, Culture & Society*. Vol. 22, núm. 4, pp. 65-85.
- TOBOSO MARTIN, Mario y ARNAU RIPOLLÉS, María Soledad (2008). “LA discapacidad dentro del enfoque de capacidad y funcionamientos de Amartya Sen”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, núm. 20, pp. 64-94.
- VALLESPIN, Fernando (2013). *La mentira os hará libre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- VALLESPIN, Fernando (1990). *Historia de la teoría política* (Segundo Volumen). Madrid: Alianza Editorial.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (1993). “Nuestro más actual pasado. Foucault y la Ilustración”. *Revista de Filosofía*, núm. 7, pp. 133-144.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (1995). *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Barcelona: Editorial Montesinos.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2005). *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la Modernidad tardía*. San Sebastián: Gakoa.
- VELASCO, Juan Carlos (2006). “Deliberación y calidad de la democracia”. *Claves de razón práctica*, núm. 167, pp. 36-43.

YOUNG, Robert (1986). *Personal Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*. London: Croom Helm.

ZAMORA, Daniel (2014). Criticar a Foucault: los años 80 y la tentación neoliberal. *Revista Ballast*.

ZAPATA BARREIRO, Ricard (2008). “Diversidad y política pública”. *Papeles*, núm. 104, pp. 93-104.

ZIMMERMAN, Bènedictè (2006). “Pragmatism and the capability approach: Challenge in Social Theory and Empirical Research”. *European Journal of Social Theory*, 9(4):467-484.

ZIZECK, Slavoj (2000). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. New York: Verso.